

AMOR QUAERENS INTELLECTUM

JON SOBRINON KRISTOLOGIAN
EPISTEMOLOGINEN ORIENTAATIO
TUOMO MANNERMAAN
THEOSIS -KÄSITYKSEN VALOSSA

Elina Kerokoski
Dogmatiikan tutkielma
Toukokuu 2020

| | | |
|---|--------------------------------------|---|
| HELSINGIN YLIOPISTO - HELSINGFORS UNIVERSITET | | |
| Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta/Systemaattinen teologia | | Laitos – Institution - |
| Tekijä – Författare Elina Kerokoski | | |
| Työn nimi – Arbetets titel Amor quaerens intellectum – Jon Sobrinon kristologian epistemologinen orientaatio Tuomo Mannermaan theosis-käsityksen valossa | | |
| Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka | | |
| Työn laji – Arbetets art Syventävien opintojen tutkielma | Aika – Datum Toukokuu 2020 | Sivumäärä – Sidoantal 65 (60+5) |
| Tiivistelmä – Referat <p>Tässä tutkielmassa kartoitetaan kristologisten käsitteiden yhteyttä augustinolaiseen rakkauden teologiaan katolisen ja luterilaisen kirkon piirissä syntyneissä lähdeteoksissa. Vertailevana tutkimusasetelmana tutkielmassa on Jon Sobrinon rakkauden teologiaa konstituivien kristologisten käsitysten sekä Tuomo Mannermaan Lutherin jumalallistamiskäsitystä koskevien näkemysten episteemisen orientaation tarkasteleminen. Theosis-käsityksen osalta lähdeteoksista avautuu kirjoittajille keskeinen näkökulma augustinolaiseen illuminaatiotraditioon ja oppiin rakkauden järjestykseen liittyen. Tämän opin voidaan nähdä kuvastuvan Sobrinon ja Mannermaan kristologisissa näkemyksissä. Metodina tutkielmassa on systemaattinen analyysi.</p> <p>Olenaisena teemana Sobrinoa koskevissa lähdeteoksissa esiin nousee historiallinen, todellinen konteksti kristologisten käsitteiden perustana. Sobrinon kristologisessa ajattelussa jumalallinen ja inhimillinen todellisuus linkittyvät toisiinsa historiallisen kontekstin kautta. Mannermaan theosis-käsitykselle ja episteemisille näkemyksille keskeinen kristologinen painotus on uskossa läsnä oleva Kristus. Merkittävä havainto sekä Sobrinon että Mannermaan kristologian episteemistä orientaatiota koskien on, että kristologiset näkemykset rakentuvat ristinteologiselle perustalle. Molemmilla kirjoittajilla inkarnaatio ja risti jatkuvan luomisen käsitteinä pohjaavat ristinteologiseen perustaan. Sobrinon ja Mannermaan teologista ontologiaa ilmentääkin jatkuvan luomisen periaate. Kirjoittajien yhteys teologista ontologiaa ajatellen voidaan nähdä edelleen yhdistyvän sakramentaalista sanakäsitystä luonnehtivaan käsitykseen trinitaarista ontologiasta. Sobrinon ja Mannermaan rakkaudenteologisten näkemysten voidaan myös todeta heijastavan Augustinuksen illuminaatio-opillista ajattelua. Tähän illuminaatiotradition mukaisiin rakkaudenteologisiin painotuksiin liittyy kirjoittajien kristologian Logos-teologinen episteeminen ulottuvuus. Logos nähdään Jumalaa koskevan tiedon välittäjänä. Kirjoittajien theosis-käsitykselle on oleellista Logoksen illuminatiivinen tehtävä. Jumalallistamiskäsitystä ilmentävän kristologian episteemisiä näkemyksiä erottavana tekijänä on nähtävissä aatehistoriallisten traditioiden eroavaisuus. Nämä eroavaisuudet liittyvät Augustinuksen rakkauden järjestystä koskevan opin tulkintaan. Keskeisinä käsitteinä kirjoittajilla esiin nousevat Kristuksen historiallisuus ja ihmisyyys theosis-käsityksen kristologisena premissinä.</p> | | |
| Avainsanat – Nyckelord kristologia, pyhitys, vapautuksen teologia, luterilaisuus, ekumenia | | |
| Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia | | |
| Muita tietoja | | |

Sisällys

| | |
|---|----|
| 1. Johdanto | 1 |
| 1.1. Tutkielman tehtävä ja lähteet | 1 |
| 1.2. Aiheeseen liittyvä aikaisempi tutkimus sekä tutkielman metodi | 2 |
| 2. Sobrinon ja Mannermaan teologiset taustalähtökohdat | 4 |
| 2.1. Ekklesiaalisen ja sosiaalisen kontekstin sisäkkäisyys..... | 4 |
| 2.2. Risti rakkauden teologiasta kasvavana episteemisenä käsitteenä | 6 |
| 3. Kristologiset käsitteet Sobrinon ja Mannermaan teksteissä | 10 |
| 3.1. Sobrinon kristologisen ajattelun keskeiset käsitteet..... | 10 |
| 3.1.1. Jeesus Nasaretilainen – Historiallinen Jeesus | 10 |
| 3.1.2. Historiallinen Logos | 14 |
| 3.1.3. Jeesuksen sakramentaalinen ihmisyy..... | 16 |
| 3.2. Mannermaa ja Lutherin kristologinen perintö..... | 18 |
| 3.2.1. Kristus logos..... | 18 |
| 3.2.2. Kristus maximus peccator, Kristus maxima persona et solus peccator | 21 |
| 3.2.3. Kristus donum | 23 |
| 4. Rakkauden teologia kristologian lähtökohtana..... | 25 |
| 4.1. Sobrinon rakkaudenteologiset painotukset..... | 25 |
| 4.1.1. Teologia intellectus amoris | 25 |
| 4.1.2. Teologia misericordiae | 29 |
| 4.2. Mannermaan kristologiset näkemykset ja rakkauden teologia..... | 32 |
| 4.2.1. Rakkaus muotona..... | 32 |
| 4.2.2. Rakkaus substanssina..... | 36 |
| 5. Rakkauden teologia ja theosis -käsitteet..... | 39 |
| 5.1. Kristuksen kuvan kaltaisuuteen kasvaminen – Sobrino | 39 |
| 5.1.1. Kärsivä Herran palvelija – palvelun teologia | 39 |
| 5.1.2. Orthopraxis – opetuslapseus | 41 |
| 5.1.3. Tosi-ihmisyy..... | 46 |
| 5.2. Unio: Kristus ja ihminen – Mannermaa..... | 48 |
| 5.2.1. Partisipaatio Kristukseen | 48 |
| 5.2.2. Kristitty jumalallistuneena ihmisenä | 51 |
| 6. Päättö..... | 55 |
| Lähde- ja kirjallisuusluettelo | 61 |
| Lähteet | 61 |
| Ensisijaiset lähteet..... | 61 |
| Toissijaiset lähteet..... | 61 |
| Kirjallisuus | 62 |

1. Johdanto

1.1. Tutkielman tehtävä ja lähteet

Ekumeenisen teologian tärkeimpiä kysymyksiä on, mikä meitä kristillisinä kirkkokuntina syvimmiltään erottaa toisistamme? Niin paradoksaalista kuin se onkin, väitän, että pohjimmiltaan se on käsitys rakkaudesta. Rakkaus kristillisenä käsitteenä on soteriologian ytimessä ja rakkauden teologia siitä versomaan lähtevänä taimena kasvaa rakkautta pohtivassa ja sen tutkimukseen antautuneessa kirjallisuudessa puuksi, johon pelastusopilliset kysymykset vartetaan ja johon liitetään käsitteitä rakkaudesta muotona tai rakkaudesta substanssina. Kristillisten kirkkokuntien teologiassa rakkaus siis käsitteenä yhdistää sekä erottaa meitä. Ekumeenisen teologisen ajattelun ja vuorovaikutuksen ytimessä on näin kysymys rakkaudesta; rakkauden, uskon ja uskon kohteen suhteesta toisiinsa.

Tutkielmassani tarkastelen kristologisen ajattelun ja augustinolaisen rakkauden teologian yhteyttä katolisen ja luterilaisen kirkon piirissä syntyneessä tutkimuskirjallisuudessa. Tutkielman tutkimusongelmana on, millä tavoin Jon Sobrinon rakkauden teologian kristologiset käsitykset ja Tuomo Mannermaan tutkimustulokset Lutherin jumalallistamiskäsitykseen liittyen avaavat kirjoittajien Jumalaa koskevia episteemisiä näkemyksiä.

Lähdeteosten kirjoittajien kristologisia näkemyksiä vertailtaessa avautuu myös näiden käsitysten augustinolaiseen illuminaatiotraditioon ja Logos-teologiaan liittyvä ulottuvuus. Theosis-käsityksen osalta on nähtävissä Augustinuksen rakkauden järjestystä koskevan opin keskeisyys kirjoittajien kristologiselle ajattelulle. Tutkielman näkökulmana kristologiaan on rakkauden teologia ja tutkielman aihetta lähestyn ekumeenisesta viitekehyksestä.

Tutkielmassani ensisijaisena lähteenä Jon Sobrinon tuotannosta käytän teosta *Jesus the Liberator: a historical-theological reading of Jesus of Nazareth (Jesucristo Liberador. Lectura historica-teológica de Jesús de-Nazaret, 1991)*. Teos lukeutuu Sobrinon kristologiaa käsitteleviin pääteoksiin. Sobrino on Roomalaiskatolisen kirkon pappi, jesuiittaisä ja Latinalaisen Amerikan kontekstuaalisen teologian keskeinen edustaja. Latinalaisessa Amerikassa syntyneeseen kristologiaan ovat merkittävimmin vaikuttaneet vapauden teologiaa edustavat teologit Leonardo Boff, Juan Luis Segundo sekä Jon Sobrino.¹ Katolisen kirkon kristologia muuttui hyvin vähän ennen 1950 -lukua. Vatikaani II kirkolliskokouksesta (1962-1965) alkanut aggiornamento, kirkon uudistusohjelma, sai aikaan uuden,

¹ Horrell 1988, 8.

kontekstuaalilähtöisen teologisen ajattelutavan johtaen vapautuksen teologian syntyyn Toisessa Latinalaisen Amerikan Episkopaaalisessa Konsiilissa (CELAM II Medellín, Kolumbia) vuonna 1968. Jon Sobrinon teos liittyy tähän Vatikaani II kirkolliskokouksesta kasvuun lähteneeseen, uusia, inkarnatiivisia painotuksia löytäneeseen kristologiaan; Jumalan Poika inkarnoituu maailmaan vapauttaakseen ihmisen köyhyyden ja sorron vallasta.² Katolinen kirkko ei ole suhtautunut kritiikittä vapautuksen teologian kristologisiin painotuksiin. Vatikaanin uskonopin kongregatio antoi Sobrinon teoksesta huomautuksen vuonna 2006 Kristuksen identiteettiä koskien.³

Ensisijaiset ja toissijaiset lähteet muodostuvat lisäksi keskeisistä Tuomo Mannermaan Lutherin teologista ontologiaa ja jumalallistamiskäsitystä käsittelevistä teoksista ja tutkimusartikkeleista. Mannermaan uudenlaisien, kansainvälisesti tunnustettujen, vaikkakin myös kiisteltyjen tutkimustulosten pohjalta voidaan sanoa syntyneen uuden, suomalaisen Luther -tutkimussuuntauksen. Mannermaa toteaa itse kutsuvansa moderniksi, suomalaiseksi Luther -tutkimukseksi Helsingin yliopiston systemaattisen teologian osastolla 1970 -luvun puolivälin jälkeen tehtyä tutkimusta, jossa on löydetty uusia kysymyksenasetteluja Lutherin teologista ontologiaa koskien⁴. Teoksessa ”Luterilaisuuden ytimessä” professori Risto Saarinen toteaaakin Tuomo Mannermaan Luther-tutkimuksesta kasvaneen merkittävä suomalainen koulukunta, jonka ”tutkimusorientaatio on säilyttänyt tietyn sanomansa ja tunnistettavat peruspiirteensä”⁵. Perusteluna vertailtavan lähdeaineiston valinnalle on Mannermaan Lutherin ontologista ja antropologista teologiaa koskevien tutkimustulosten huomattava merkitys kirkkokuntien välisessä ekumeenisessa työskentelyssä sekä vaikuttavuus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeenisesti orientoituneille teologisille uudistuksille.⁶

1.2. Aiheeseen liittyvä aikaisempi tutkimus sekä tutkielman metodi

Vertailevaa tutkimusta Jon Sobrinon ristin teologiaa ja Lutherin vanhurskauttamisoppia sekä vapautuksen teologian kristologisia käsityksiä koskien on julkaistu väitöstutkimuksen muodossa. Keskeisiä Sobrinon teologista ajattelua koskevia väitöstutkimuksia ovat Alberto Lazaro Garcian *Theology of the cross: A critical study of Leonardo Boff's and Jon Sobrino's theology of the cross in light of Martin Luther's theology of the cross as interpreted by contemporary Luther scholars* (1987), John Scott Horrellin *Analysis of the deity of Christ in*

² Horrell 1988, 64, 77-78.

³ Pope 2008, xi.

⁴ Mannermaa 1998, 1.

⁵ Saarinen 2018, 15.

Boff and Segundo (1988) sekä Sturla Ståsettin tutkimus *The crucified and the Crucified: a study in the liberation christology of Jon Sobrino* (1997). Aihetta on käsitelty myös maisteritason opinnäytetöissä, joista esimerkkinä mainitsen Tarja Albekoglun vapautuksen teologian kristologiaa tarkastelevan pro gradu -tutkielman *Jeesus Kristus, vapauttaja täyteen elämään: EATWOTin Latinalaisen Amerikan edustajiston kristologiset korostukset* (1996). Edellä mainituissa väitöstutkimuksissa on osittain voimakkaasti kantaaottavia ja luterilaisen ja katolisen vanhurskauttamiskäsityksen vastakkainasettelua korostavia argumentteja. Ekumeenisesta viitekehyksestä aihetta lähestyvää tutkimusta ei ole tehty.

Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi, joka tutkimusmetodina tarkoittaa argumentaation analyysia, käsitteiden, käsitejärjestelmien ja niiden keskinäisten suhteiden selvittämistä. Tässä tutkielmassa se tarkoittaa ensisijaisesti sitä, että analysoin Sobrinon käyttämiä sekä kristologisia käsitteitä että vapautuksen teologiaan liittyviä rakkauden teologian käsitteitä ja niiden merkityksiä ja vertailen niitä Mannermaan tutkimusartikkeleissaan käyttämiin kristologisiin sekä rakkauden teologiaa koskeviin käsitteisiin ja niiden merkityssisältöihin. Tutkielman taustaluvun ensimmäisessä alaluvussa esittelen Jon Sobrinon ensisijaisessa lähdeoteoksessa käyttämää metodista lähestymistapaa sekä Sobrinon asemoitumista kontekstuaaliseen teologiaan. Tässä alaluvussa käsitteelen Sobrinon kristologista ajattelua ekklesiaaliseen ja sosiaaliseen kontekstiin liittyen. Taustaluvun seuraavassa alaluvussa tarkastelen erityisesti Mannermaan ja suomalaisen Luther-tutkimussuuntauksen esittelemää ristinteologista episteemistä ajattelua. Varsinaisessa tutkimusosiossa käsitteelen kolmessa eri analyysiluvussa Sobrinon ja Mannermaan käyttämiä kristologisia käsitteitä sekä rakkauden teologiaan liittyviä käsitteitä ja näiden käsitteiden yhtymäkohtia teologiseen ontologiaan ja episteemiseen teologiseen ajatteluun.

⁶ Saarinen 2018, 20.

2. Sobrinon ja Mannermaan teologiset taustalähtökohdat

2.1. Ekklesiaalisen ja sosiaalisen kontekstin sisäkkäisyys

Sobrino korostaa kirkon olevan reaalin kristologisen ajattelun tapahtumapaikka kirkon säilyttäessä ja tulkitessa autoritatiivisesti pyhiä kirjoituksia. Tätä Sobrino nimittää toissijaiseksi ekklesiaalisuudeksi (secondary ecclesiality), institutionaaliseksi ekklesiaalisuuden tasoksi. Ensisijaiseksi ekklesiaalisuudeksi (primary ecclesiality) Sobrino kutsuu kristillisten kommuunioiden uskon aktia ja tunnustautumista Kristukseen, joka ruumillistuu kirkossa. Ekklesiaalisuudella tässä yhteydessä tarkoitetaan katolisen kirkon itseymmärrystä kirkosta Kristuksen ruumiina. Sobrino painottaakin uskon olevan olemuksellisesti yhteisön uskoa, jolloin fides qua tarkoittaa yhteisöllisen ulottuvuuden omaavaa uskon aktia.⁷

Sobrino painottaa kristologisen ajattelun, kristillisen yhteisön sekä yhteiskunnallisen todellisuuden yhteyttä. Esitellessään Latinalaisen Amerikan kristologisen ajattelun metodista lähestymistapaa Sobrino käyttää käsitettä *locus* kuvaamaan tätä kokonaisvaltaista todellisuutta. *Locus* tässä yhteydessä esiintyy historialliseen kontekstiin liittyvänä yläkäsitteenä. *Locus* viittaa tiettyyn historialliseen paikkaan ja aikaan, joka suuntaa kristologista ajattelua ja muovaa sen kehittymistä.⁸ Sobrino toteaa, että vapautuksen teologia on syntynyt tietyssä paikassa ja ekklesiaalisessa tilassa, jossa uusi kuva Jeesuksesta on kehittynyt samanaikaisesti. Tästä paikan ja ekklesiaalisen kontekstin yhteydestä Sobrino käyttää ilmaisua ekklesiaalinen ja sosiaalinen tapahtumapaikka.⁹

Sobrino esittää olevan olemassa tapahtumapaikkoja, joissa erityiseen ja yleiseen ilmoitukseen sisältyviä tärkeitä ja unohdettuja ulottuvuuksia voidaan löytää uudelleen. Näitä tapahtumapaikkoja ei Sobrinon mukaan voida erottaa ilmoituksen lähteistä.¹⁰ Sobrino liittyy vapautuksen teologian missioon kirkon kutsumuksesta ja tehtävästä ja viittaa Vatikaani II

⁷ Sobrino 1991, 29.

⁸ Sobrino 1991, 22.

⁹ Sobrino 1991, 23-24. Myös Gustavo Gutierrez painottaa vapautuksen teologiaa käsittelevissä teoksissaan teologisen ajattelun ja paikan välistä yhteyttä. Gutierrez mainitsee, että reflektation Jumalan mysteerin tulee aloittaa Jumalan kommunikaatiosta kaikkien kansojen kanssa (Matt. 28:19). Tällöin kommunikaation lähtökohta on kukin tapahtumapaikka, jossa Jumalan kohtaaminen tapahtuu. Gutierrez 1989, XI. Historiallisen paikan ja ajan sekä teologisen ajattelun yhteydestä Gutierrez käyttää käsitettä *locus theologicus*. Gutierrezin mukaan teologisen ajattelun lähtökohtina tulee pitää myös ympäröivää todellisuutta ja historiaa koskevia tosiseikkoja ilmoituksen ja tradition lisäksi. Ympäröivän todellisuuden kriittisenä reflektationa teologiassa toteutuu myös sille ominainen vapauttava funktio. Näin ymmärrettynä teologialla on vapautuksessa pysyvä ja tärkeä tehtävä. Vapauttavan teologian kriittinen reflektatio estää myös kristillisen yhteisön toiminnan muuntumista vain ekklesiologiseksi idolatriaksi. Gutierrez 1988, 9-10.

¹⁰ Sobrino 1991, 24.

kirkolliskokouksen pastoraalikonstituutioon *Gaudium et spes* ja asiakirjassa mainittuihin ilmaisuihin ajan merkeistä.¹¹

Ekklesiaalista ja sosiaalista tapahtumapaikkaa määrittää perustava ekklesiologinen ja kristologinen periaate Kristuksen läsnäolosta historiassa kirkkonsa kautta. Sobrino katsoo, että Kristuksen tuntemisen kannalta tärkeää ei ole pelkästään tekstien analysointi, vaan myös uskon ja uskon aktin analysoiminen.¹² Kuten Sobrino toteaa, ”jos, *per impossibile*, historiassa ei löytyisi oikeaa uskoa Kristukseen, Kristus lakkaisi olemasta Kristus”¹³. Sobrino kartoittaakin ekklesiologisen episteemisen ajattelun teoreettiseksi lähtökohdaksi uskon teologisen, käsitteellisen erottelun – *fides quae* sekä *fides qua* – ja näiden käsitteiden keskinäisen riippuvuuden. Uskon ja uskon kohteen erottelussa *fides quae* tarkoittaa uskon kohdetta sekä sisältöä, Jeesuksen Kristuksen reaalisuutta, joka uskotaan. Käsitteellä *fides qua* tarkoitetaan uskon aktia, jolla uskon kohteet uskotaan. Kristologisen ajattelun muovautumiseen liittyvän tapahtumapaikan ei voida sanoa olevan tietty maantieteellisin tai tilaan liittyvin termin määritelty paikka. Käsitteellä tarkoitetaan tässä ensisijaisesti sisällöllistä tilannetta, jossa käsitykset Kristuksesta ”antautuvat” tarkasteltavaksi ja kyseenalaistettavaksi. Irrallaan tästä tapahtumapaikasta uskon kohteen ja uskon välinen riippuvuussuhde ei todellistu reaalisella tavalla.¹⁴

Ekklesiaalinen ja sosiaalinen tapahtumapaikka ovat myös sisäkkäisiä käsitteitä, jotka läpileikkaavat toisensa ekklesiaalisen tapahtumapaikan sijoittuessa laajempaan sosiaaliseen kontekstiin. Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologian kristologisen ajattelun voidaan nähdä kasvavan sekä ekklesiaalisen että sosiaalisen tapahtumapaikan todellisuudesta. Sobrino toteaa, että nämä käsitteet eivät ole hahmotettavissa erillisinä käsitteinä eivätkä ole irrotettavissa toisistaan. Sobrino väittääkin sosiaalisen tapahtumapaikan olevan ratkaiseva Kristusta koskevien käsitteiden muotoutumiselle ja edesauttavan kristologista ajattelua koskevaa episteemistä murrosta.¹⁵

¹¹ ”Jotta Kirkko voisi täyttää tämän tehtävän, se on kaikkina aikoina velvollinen tutkimaan ajan merkkejä ja selittämään niitä evankeliumin valossa. Siten se kykenee kullekin sukupolvelle soveliaalla tavalla vastaamaan ihmisten ikuisiin kysymyksiin, jotka koskevat nykyisen ja tulevan elämän tarkoitusta sekä niiden keskinäistä suhdetta.” *Gaudium et spes* 1965, 4.

”Jumalan kansa uskoo, että sitä johtaa Herran Henki, joka täyttää maan piirin. Tämän uskon elähdyttämänä se koettaa ottaa selville, mitkä niistä tapahtumista, vaatimuksista ja toiveista, jotka ovat sille yhteisiä muiden aikamme ihmisten kanssa, ovat todellisia merkkejä Jumalan läsnäolosta ja hänen suunnitelmastaan. Uskohan valaisee kaiken uudella valolla ja tuo nähtäväksi Jumalan ihmisen kokonaiskutsunusta koskevan aikomuksen sekä ohjaa siten hänen mielensä todella inhimillisiin ratkaisuihin.” *Gaudium et spes* 1965, 11.

¹² Sobrino 1991, 26.

¹³ Sobrino 1991, 26.

¹⁴ Sobrino 1991, 26-28.

¹⁵ Sobrino 1991, 31. Veli-Matti Kärkkäinen havainnoi vapautuksen teologian ja yhteiskuntatieteiden epistemologista yhteyttä ja toteaa sen löytyvän vapautuksen teologian painotuksesta käytäntöön ja toimintaan.

Sobrinon teologiselle ajattelulle historiallisen todellisen kontekstin voidaan todeta olevan merkittävä ja kokonaisvaltainen teema. Sosiaalinen ja ekklesiaalinen tapahtumapaikka linkittyy historiallisen, todellisen kontekstin kautta myös ristinteologiseen ajatteluun. Sobrino painottaa ristin olevan Jumalan rakkauden historiallinen täyttymys. Inkarnaatio ja risti soteriologian ytimessä ilmentävät, miten Jumalan pelastava teko voidaan ymmärtää.¹⁶ Inkarnaation, ristin ja historiallisen aspektin yhteenkuuluvuutta Sobrino kuvaa seuraavasti: ”todellinen inkarnaatio synninalaiseen maailmaan johtaa ristille ja risti on todellisen inkarnaation tulos”¹⁷. Risti on Jumalan alkuperäisen lunastusta koskevan valinnan, inkarnaation, seuraus. Vapautuksen teologiassa inkarnaatio ja risti ovat Jumalan olemuksesta kertovia jatkuvan luomisen käsitteitä. Sobrinon mukaan Jumala inkarnoituu luomaansa todellisuuteen ja olemassa olevaan historiaan antautuen kohtaamaan sen yhä uudelleen, myös kuolemaan johtavan synnin lainalaisuuden. Sosiaaliseen tapahtumapaikkaan liittyen ristiinnaulittu Jumala voidaan rinnastaa käsitteeseen solidaarinen Jumala.¹⁸

Jumalan hylkäämäksi tulemisen kokemusta sanoittavat Jeesuksen viimeiset sanat ovatkin Sobrinon mukaan Jumalan ja kärsimyksen välisen suhteen *locus classicus*. Jumalan tuntemista koskevana episteemisenä kysymyksenä hylkäämisen kokemukseen liittyen voidaan silloin esittää, millä tavoin Jumala on läsnä ristillä?¹⁹ Tähän kysymykseen ja Jumalan ja kärsimyksen väliseen reflektointiin Sobrino vastaa vedoten luterilaiseen ristin teologiseen formulointiin *nemo contra Deum nisi Deus ipse*, ei kukaan vastaan Jumalaa kuin Jumala itse. Ihmiskunnan kärsimys tulee tällöin Jumalan kannettavaksi ja kokemaksi. Sobrinon ekklesiaaliseen ja sosiaaliseen tapahtumapaikkaan linkittyvän ristin teologian keskeisiä painotuksia onkin jumalakuvan muuntuminen kärsimyksen käsitteen välityksellä; ristillä Jumala kärsii kanssamme.²⁰

2.2. Risti rakkauden teologiasta kasvavana episteemisenä käsitteenä

Jumalaa koskevaa tietoa määrittäväksi keskeiseksi käsitteeksi Sobrino nostaa tiedon katkonaisuuden (*discontinuity of knowledge*). Sobrinolla tämä käsite liittyy myös kritiikkiin

Vapautuksen teologit korostavat käytännön episteemistä luonnetta, jolloin toiminta itsessään on myös kognitiivista toimintaa, tiedon hankintaa ja sen muokkaamista. Tällöin yhteisön ja yhteiskunnan sosiaalisten olosuhteiden parantaminen on myös todellisuutta koskevan tiedon hankkimista. Tiedon sosiologiaksi kutsutussa epistemologisessa suuntauksessa tietoa ei Kärkkäisen mukaan nähdä neutraalina ja arvovapaana ilmiönä vaan kontekstisidonnaisena ja kontekstin merkityksiä kantavana entiteettinä. Kärkkäinen 2003, 224.

¹⁶ Sobrino 1991, 229.

¹⁷ Sobrino 1991, 229.

¹⁸ Sobrino 1991, 244-245.

¹⁹ Sobrino 1991, 240.

²⁰ Sobrino 1991, 243.

luonnollista teologiaa kohtaan. Perustavaa laatua oleva luonnollisen teologian premissi perustuu Luojan ja luodun väliselle yhteyttä luovalle kaipaukselle ja tiedon saavuttamiseen todellisuudessa vallitsevien positiivisten elementtien kautta. Sobrino ei kiistä luonnollisen teologian lähtökohtia, sillä ilman tietyn asteista Jumalaan kohdistuvaa vetovoimaa tieto hänestä ei olisi saavutettavissa. Vapautuksen teologiassa luonnollinen teologia nähdään kuitenkin riittämättömänä selittäessä ristin vastakohtaisuutta ja ristinteologisen uskon kokemuksen yksilöllistä ulottuvuutta. Sobrino viittaa Aristoteleen ajatteluun, jossa tiedollisen etsimisen liikkeellepanevana voimana nähdään luodun ihmettely. Aristoteelinen tiedon saavuttamisen lähtökohta ei kuitenkaan päde ristinteologisessa episteemisessä ajattelussa. Risti ei herätä liikkeelle lähtevää positiivista ihmettelyä. Ristin teologiassa Jumalan tuntemisen liikkeelle lähettävä kokemuksellinen realiteetti on Sobrinon mukaan kärsimys. Kärsimyksen kautta syntyvä *sympatia* luo yhteyttä tiedon kohteen kanssa. Uskon käsitteellinen erottelu – *fides quae-fides qua* – yhdistyy kärsimyksen entiteettiin ja sen liikkeelle lähettävään voimaan. Sobrinon ristinteologisessa ajattelussa subjektiivinen, sisäinen kärsimys yhdentyy sosiaaliseen kärsimykseen paljastaen ristin ja ristiinnaulitun Jumalan olemusta.²¹

Luterilaisen uskontradition suhteutuminen luonnolliseen teologiaan voidaan ajatella peilautuvan ristinteologisen ajattelun välittämänä. Mannermaa kuitenkin korostaa, että ristin teologian motiivina ei voida pitää Jumalan luomistöiden ja Jumalan näkymättömän olemuksen välisen yhteyden torjumista. Luonnolliseen teologiaan kriittisesti suhteutuvan ristinteologisen ajattelun lähtökohta on löydettävissä Lutherin rakkauden teologiasta ja rakkauskäsityksestä.²² Rakkaudenteologisen kritiikin kohteena on ihmisen inhimillisen ymmärryksen mahdollisuudet Jumalaa koskevan tiedon omaksumiseen.²³

Lutherin rakkauden teologian perusta on augustinolaisen rakkauden järjestys -mallin uudelleentulkinnassa. Tähän Augustinuksen oppiin rakkauden järjestyksestä liittyy käsitys Jumalasta kaiken hyvän lahjoittajana. Jumala korkeimpana hyvänä ymmärretään todellisuuden perustana, jota kohti kaikki luotu suuntautuu. Ottaessaan osaa todellisuutta konstituoivaan ja Jumalaa kohti pyrkivään liikkeeseen ihminen suuntautuu päämääräänsä ja todellistaa autenttista olemustaan.²⁴ Raunio toteaa, että augustinolaisen rakkauden järjestyksen mukaan ”ihminen rakastaa itseään korkeimpaan hyvään suuntautuvana olentona

²¹ Sobrino 1991, 249.

²² Mannermaa 1992 d, 67.

²³ Kopperi 1997, 127.

²⁴ Raunio 2001, 156-157.

ja edistää itsessään kaikkea sitä, mikä vahvistaa suuntautumista Jumalaan”²⁵. Augustinolaisen rakkauden järjestyksen mukaiselle ajattelulle leimallista onkin rakkauden suuntautuminen rakkauden kohteessa sijaitsevaan arvokkaaseen ja hyvään. Mannermaa painottaa kuitenkin, että arvokkaaseen kohteeseen kohdistuva rakkaus ei itsessään Lutherin ajattelussa ole kielteistä. Rakkaudenteologinen uudelleensuuntautuminen sisältää kriittisen suhtautumisen tapaan, jolla arvokkaaseen kohteeseen suuntaudutaan.²⁶

Ristin teologian vastavoimana Lutherin ajattelussa esiintyy kunnian teologia. Näiden teologisten käsitteiden avulla rakkaudenteologiset intentiot nivoutuvat rakkauden olemuksen tarkasteluun ja Jumalan tuntemiseen. Ristin teologia kiinnittyykin Lutherilla soteriologisiin perusteisiin ja oikeaan, pelastavaa uskoa merkitsevään Jumalan tuntemiseen. Luojan ja luodun, lahjoittavan ja langenneen rakkauden olemuksen määrittelyllä pyritään todentamaan ihmisen rakkauden ja siten inhimillisen viisauden vääristyneisyys. Ristinteologisiin keskeisiin painotuksiin sisältyy Jumala-tuntemus Jumalan näkyvien ominaisuuksien kautta. Näillä näkyvillä ominaisuuksilla tarkoitetaan tällöin ihmisyyttä, heikkoutta ja hulluutta, jotka nähdään ristin ja kärsimyksen episteemisen orientaation kautta.²⁷ Ristinteologisen pelastavan uskon syntymistä voidaan kuvailla Jumalan rakkautta ilmentävillä motiiveilla:

ihminen ei tavoita Jumalaa viisaudellaan eikä teoillaan, koska Jumala on salattu, Kristuksen ristiin ja kärsimykseen sisältyy todellinen viisaus ja oikea Jumalan tunteminen, Jumala tekee ihmisen ei-miksikään ja vasta sen jälkeen uudestisyntyttää ihmisen²⁸.

Jumalan rakkaus on Lutherin teologiassa lahjoittavaa rakkautta, josta kaiken luodun olemassaolo on riippuvainen. Jumalan lahjoittavan rakkauden olemusta ilmaisevan jatkuvan luomisen periaatteeseen liittyy Lutherin teologiassa käsite *ei-mitään*. Ei-miksikään tekemisen eli annihilaation voidaan sanoa olevan Lutherin ristin teologian ydinkäsitteitä.

Ristinteologisena uskon teologian ja rakkauden teologian leikkauspisteenä annihilaatio ilmaisee itsessään ei-mitään olevan ihmisen olemisen osallisuutena Jumalaan. Lutherin ajattelussa hengellinen oleminen ymmärretään partisipaationa Kristukseen.²⁹ Mannermaa korostaakin annihilaation olevan Lutherin jumalallistamiskäsityksen ytimessä.³⁰ Mannermaa toteaa, että ”ihmisen oma muoto täytyy tulla särjetyksi, jotta Kristus saisi muodon hänessä”³¹. Risti ymmärretään Jumalan uutta luovan rakkauden teoksi, jonka välityksellä ihminen tulee osalliseksi jumalallisesta luonnosta.³² Rakkaus ja tieto voidaan edelleen ymmärtää

²⁵ Raunio 2001, 157.

²⁶ Raunio 2001, 155.

²⁷ Kopperi 1997, 128-129.

²⁸ Kopperi 1997, 128.

²⁹ Juntunen 2001 b, 181-182, 184.

³⁰ Mannermaa 2001, 325-326.

³¹ Mannermaa 2001, 325-326.

³² Mannermaa 2001, 326.

sisäkkäisiksi käsitteiksi. Rakkaudenteologisella vastinparilla Jumalan rakkaus sekä ihmisen rakkaus ilmaistaan myös orientaatio tietoon. Ihmisen omaa hyvänsä tavoitteleva rakkaus sisältää vääristyneen suuntautuneisuuden tietoon. Luther asettaakin vastakohdikseen inhimillisen viisauden sekä ristin viisauden. Jumalan tunteminen inhimillisen viisauden kautta osoitetaan ristinteologisin argumentein perusteettomaksi.³³ Ristin episteemiseen ulottuvuuteen liittyen Kopperi viittaa von Loewenichin teokseen *Luthers theologia crucis* ja toteaa Lutherin ristin teologian olevan ”Paavalin teologiaan perustuva teologinen tietoprinsiippi”³⁴.

Ristinteologisen episteemisen ajattelun perusteisiin liittyykin kysymys, mitä ristiinnaulittu Jumala merkitsee transkendenssin uudelleenmäärittelylle, Jumalan tuntemiselle sekä ymmärrykselle ja tiedolle Jumalasta. Risti episteemisenä käsitteenä yhdistyy uudenlaisen teologisen tiedon syntymiseen. Sobrino tuo esiin Deuteronomiumin kuvantekokiellon (Deut. 5:8) todetessaan, että risti itsessään on toisen käskyn täyttymys. Kaikki omaehtoiset kuvamme Jumalasta jäävät vaille merkityksiä, sillä risti on kaiken inhimillisen päättelykyvyn tuottaman jumalakuvaisuuden päätepiste. Jumalan erityinen ilmoitus on kaiken täyttymys, mutta samalla se voi olla myös skandaali. Jumala on radikaalilla tavalla erilainen ja päättelykykymme saavuttamattomissa, jolloin Jumalan transkendenssisuus on ilmaistavissa myös negatiivisin käsittein. Jumalan voidaankin nähdä ristin teologian mukaisesti kätkeytyvän vastakohtaansa.³⁵

³³ Kopperi 1997, 136, 142.

³⁴ Kopperi 1997, 42.

³⁵ Sobrino 1991, 247-249.

3. Kristologiset käsitteet Sobrinon ja Mannermaan teksteissä

3.1. Sobrinon kristologisen ajattelun keskeiset käsitteet

3.1.1. Jeesus Nasaretilainen – Historiallinen Jeesus

Vapautuksen teologian kristologisiin painotuksiin liittyen Sobrino käsitteellistää Jeesuksen tienä Kristuksen luo. Sobrino liittää Jeesuksen historiallisuuden episteemiseen käsitykseen Jumalasta sekä uskosta. Uskoa ja Jumalan tuntemista koskevat lausumat ovat aina transkendenttaalisuutta koskevia lausumia ja sellaisina rajallisia. Transkendenttaalisen luonteensa vuoksi käsitteellinen ja formuloitu tieto Jumalasta edellyttää aikaisempaa kokemusta historiallisista realiteeteista. Sobrino viittaa Raamatun teksteihin, joissa transkendenttaalisia lausumia edeltää aina historiallinen lausuma. Esimerkkinä tästä Sobrino mainitsee exodus-kertomuksen ja Jumalaan siinä liitetyn määrittävän attribuutin vapauttaja. Mooseksen laulussa Jumalaa kutsutaan vapauttajaksi, mutta tätä tapahtumana edeltää Israelin kansan vapautuminen Egyptistä. Vapautuksen tunnustaminen Jumalan toimintana on uskon teko, mutta sitä edeltää uskonlausumaa selittävä tapahtuma. Sobrino täten väittää, että merkityksellistä uskonlausumaa täytyy edeltää tapahtuma, joka tekee lausuman ymmärrettäväksi. Tunnustettaessa että Jeesus on Kristus on merkityksellistä tuntea Jeesus ja tarkastella häneen liitettävää historiallista tietoa. Sobrinon mukaan tämä prosessi tulee aloittaa Historiallisesta Jeesuksesta - Jeesus Nasaretilaisesta.³⁶

Sobrinon tekstissä käsitteen Historiallinen Jeesus voidaan ajatella olevan kristologinen yläkäsite, kristologisten käsitteiden perusta, josta muut Kristusta koskevat käsitteet johdetaan. Tämä on havaittavissa tavassa, jolla konkreettinen yhteiskunnallinen kärsimys, Kristuksen kärsimys ja kuva Kristuksesta sisäistyvät toisiinsa. Latinalaisen Amerikan kristologisessa käsitteistössä yhdistyvätkin kärsimyksen todellisuus sekä kuva Kristuksesta tavalla, joka on vapautuksen teologialle ominaisinta. Sosiaalista todellisuutta leimaava kärsimys ja sen vaikutus Kristus-kuvan muotoutumiseen ymmärretään Vatikaanin II kirkolliskokouksen pastoraalikonstituution, *Gaudium et spes*, esittelemänä ajan merkinä. Traditionaalinen, kansanhurskauden mukainen kärsivä Kristus nähdään kärsimyksen, sorron ja köyhyyden vastaisena symbolina, vapautuksen tunnusmerkinä. Sobrinon mukaan ajan merkkien mukainen kuva Kristuksesta palauttaa Kristuksen alkuperäisen identiteetin, jonka perusta on Historiallisessa Jeesuksessa. Kristus on ennen kaikkea Vapauttaja (*Liberator*), joka antaa

³⁶ Sobrino 1991, 37-38.

suunnan vapauttavalle toiminnalle ja vahvistaa seuraajansa toimimaan vapautuksen puolesta.³⁷ Latinalaisessa Amerikassa 1960 -luvulla syntynyttä ja voimakkaimmin kahtena seuraavana vuosikymmenenä kehittynyttä kristologista ajattelua voidaankin luonnehtia teologisena prosessina, jonka päämäärä on ollut Historiallisen Jeesuksen käsitteen kirkastaminen ja metodinen soveltaminen.³⁸

Vapautuksen teologiassa käsitteellä Jeesus Nasaretilainen vastustetaan kuvaa Kristuksesta, jota valtaapitävät voivat käyttää ja omaksua omien päämääriensä oikeuttamiseksi. Sobrinoon mukaan traditionaalisen kristologian pohjalta voidaan luoda kuva Kristuksesta, joka voi kääntyä vastakohdakseen. Kristuksen historiallisuuden heikentäminen erottaa toisistaan Historiallisen Jeesuksen sekä Ylösnousseen Kristuksen. Tällaisen teologisen ajattelun seurauksena luodaan kristologisia käsitteitä, jotka Sobrinoon mukaan vääristävät kuvaa Kristuksesta. Esimerkkeinä edellä kuvatuista käsitteistä Sobrino mainitsee Abstraktin Kristuksen (*An Abstract Christ*), Voimallisen Kristuksen (*Christ as Power*), Kristus Sovittajan (*Christ the Reconciler*) sekä Absoluuttisen Kristuksen (*An Absolutely Absolute Christ*).³⁹

Käsitteellä Abstrakti Kristus (*An Abstract Christ*) voidaan uskon kohteeseen olemuksellisesti liitettävä saavuttamattomuus korvata abstrahoinnilla. Sobrino toteaa, että ylevöity nimike Kristus saa erityisen merkityksensä nimisanasta Jeesus Nasaretilainen. Argumentti perustuu ajatukseen, että Kristus on Jeesus Nasaretilaiseen perustuva olemusta ilmaiseva kuvaus. Ilman Historiallista Jeesusta nimike Kristus on mahdollista liittää mihin tahansa inhimillisiin ja siten langenneisuuden värittämiin vaateisiin. Jeesus Nasaretilaisen toiminta ja opetus ovat perustus, johon Kristusta ilmaisevia määreitä tulee arvioida. Historiallinen Jeesus on tällöin kriittinen vastavoima muodostettaessa kuvaa Kristuksesta. Esimerkkinä Kristus-kuvan vääristyneisyydestä Sobrino mainitsee käsitteen Voimallinen Kristus (*Christ as Power*). Tämä Kristus-kuva on usein vastannut valtaapitävien ja voimakkaiden käsitystä Kristuksesta, jolloin vallankäyttö on oikeutettu alistavalla käsityksellä Jumalan vallasta. Valta on tällöin ymmärretty annettuna valtana, joka vahvistaa valtaa

³⁷ Sobrino 1991, 12. Carlos Bravo kutsuu Historiallista Jeesusta vapautuksen teologian metodologiseksi pohjaksi. Bravon mukaan käsitteeseen Historiallinen Jeesus liittyy kolme selittävää termiä; Jeesus Nasaretilainen alkuperäisenä, historiallisena tosiasiana, ylösnoussut Jeesus sekä Hänen seuraajiensa yhteisö, joka on sitoutunut Jeesuksen esimerkin mukaiseen toimintaan. Bravo 1996, 108.

Vapautuksen teologian teologisena intentiona voidaan nähdä juutalais-kristilliseen traditioon sisältyvän profeettallisen elementin painottaminen. Teologisessa ajattelussa vahvistetaan näin kuvaa Jumalasta, joka on oikeamielinen ja oikeudenmukainen ja joka toimii sortoa ja köyhyyttä vastaan luomassaan todellisuudessa. Greene 2003, 211.

³⁸ Sobrino 1991, 46.

³⁹ Sobrino 1991, 14.

omaavien pyrkimyksiä oikeuttaen sekä yhteiskunnan että kirkon taholta valtaa käyttävien rajattoman itsevaltiuden. Vallan käsitteen määrittelyssä perustana tulisi Sobrino mukaan olla Historiallinen Jeesus, Jeesus Nasaretilainen, jolloin valta ymmärretään Jeesuksen esimerkin mukaisesti palvelemisena ja siten valtauttavana toimintana olosuhteiden muuttamiseksi.⁴⁰

Kristus Sovittaja -käsitteen (*Christ the Reconciler*) Sobrino näkee variaationa Kristuksen abstrahoinnista. Soteriologiseksi perustavaa laatua olevaksi totuudeksi ymmärretään Kristuksen sovitustyö inhimillisen ja jumalallisen välillä, kirkkoisä Irenaeuksen mukaisesti rekapitulaatio. Riittävän kriittisen dialektisuuden ja profeetallisen ulottuvuuden puuttuessa Kristus Sovittaja -käsite voi kuitenkin rajautua vain sovitusta koskevaksi soteriologiseksi ilmaisuksi, jolloin todellista kosketuspintaa langenneeseen ihmisyyteen ei voi syntyä. Sobrino korostaa historiallisen, eskatologisen kristologisen painotuksen merkitystä sovituksen ja lunastuksen käsitteiden määrittelyssä. Ilman eskatologista ymmärrystä synnin vaikuttavuudesta ja sen suhteesta ihmisyyteen risti Jumalan olemuksesta kertovana käsitteenä menettää yhteyden Jumalan todellisen olemuksen ilmaisemiseen. Ristiä ei pidä ymmärtää sovituksen merkinä, jolla ei ole yhteyttä historialliseen todellisuuteen. Risti todellistuuikin historiallisessa kontekstissa ja edelleen niissä historiallisissa konflikteissa, jotka aiheutuvat ihmisen synnistä.⁴¹

Neljänneksi vääristyneeksi Kristus-kuvaksi Sobrino nimeää käsitteen Absoluuttinen Kristus (*An Absolutely Absolute Christ*). Kristillisen uskon mukaisesti Kristus on täydellinen ja ehdoton totuus. Tämän kristologisen kuvan kautta Sobrino luonnehtii absoluuttisen totuuden irtaantumista immanentista ja ekonomisesta triniteetista. Kriittiseksi tarkastelun kohteeksi tätä Kristus-kuvaa koskien Sobrino ottaa trinitaarisen teologian ja kristologisen määrittelyn välisen relaation. Sobrino väittää, että Jeesuksen transkendenttinen trinitaarinen suhteutuminen täytyy täydentyä perustavalla, historiallisella suhteutuvuudella Jumalan valtakuntaan. Jeesuksen toiminnan historiallinen konteksti todentaa, että Jeesus olemuksellaan osoittaa Jumalan valtakuntaan. Jos Kristus välittäjänä irrotetaan historiallisesta

⁴⁰ Sobrino 1991, 15.

⁴¹ Sobrino 1991, 15-16. Vapautuksen teologian keskeinen hamartologinen käsite on termi rakenteellinen synty. Tämä käsite liittyy Latinalaisen Amerikan teologialle ominaiseen kommunaaliseen teologiseen ajatteluun. Käsitteellä selvennetään sitä, miten yksilökohtainen synty, voi todentua sekä aktiivisena että passiivisesti verhottuna samanaikaisesti. Ihmisyhteisön yhteiselämä on sidoksissa moniin institutionaalisiin rakenteisiin sekä välillisesti sosiaalisia rakenteita luoviin kulttuurisiin ilmiöihin, kuten talous ja kaupungistuminen ja siten yhteiskunnalliseen sosiaaliseen hierarkiaan. Synty, kietoutuneena yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin rakenteisiin ei näin ole vain yksilön synty vaan muuntuu sosiaalisesti synniksi, yksilöllisen ahneuden ja itsekkyyden kollektiiviseksi ilmentymäksi, joka aiheuttaa rakenteellista sortoa ja köyhyyttä. Faus 1996, 197-198.

suhteutuvuudesta, katoaa perustavaa laatua oleva triniteettinen relaatio siihen, mitä välitetään; Jumalan valtakunta.⁴²

Vapautuksen teologiassa käsitteellä Historiallinen Jeesus pyritään tiedolliseen uskon kohteen määrittelyyn. Latinalaisen Amerikan kristologisessa ajattelussa käsite Historiallinen Jeesus on merkinnyt siten myös episteemistä murrosta. Systemaattinen tapa lähestyä Kristuksen olemusta ja soteriologian perusteita perustuu Jeesus Nasaretilaisen reaalisuuteen ja historiallisuuteen. Tarkasteltaessa vapautuksen teologian kristologisia käsitteitä voidaan Historiallisen Jeesuksen reaalisuuden havaita saavan suuremman painoarvon kuin uskonkohteenä olevan ja keerygmaattisen Kristuksen. Sobrino toteaa pitävänsä kristologisen ajattelunsa lähtökohdaksi reaalista Jeesus Nasaretilaista sekä hänen opetustaan ja toimintaansa, jota kokonaisuudessaan voidaan nimittää käsitteellä Historiallinen Jeesus.⁴³ Vapautuksen teologian kristologiaa tarkastelevassa väitöstutkimuksessaan John Horrell käsittelee myös tämän teologisen suuntauksen systemaattisen ajattelun perusteita. Systemaattista metodista lähestymistapaa rakentaviksi lähtökohdiksi Horrell nimeää Raamatun tekstien mukaisen todistuksen sekä kristillisen tradition, että historiallisen kontekstin, joka sisältää poliittisen, sosioekonomisen ja eksistentiaalisen todellisuuden. Horrell toteaa vapautuksen teologian kristologisesta ajattelusta kasvavan spiritualiteetin paikallistuvan käsitteeseen Historiallinen Jeesus. Järjestelmällisenä, selittävänä käsitteenä Historiallinen Jeesus sisältää Horrellin mukaan kolme toisiinsa linkittyvää näkökantaa, jolloin Historiallinen Jeesus ymmärretään todellista spiritualiteettia, ihmisen ontologista rakennetta ja Jumalan olemusta selittäväksi lähtökohdaksi.⁴⁴

⁴² Sobrino 1991, 16-17.

⁴³ Sobrino 1991, 35. Vapautuksen teologian kristologisiin käsitteisiin liittyen Sobrino viittaa Gustavo Gutierrezin ajatteluun: ”Lähestyttäessä ihmistä Jeesus Nasaretilainen, jossa Jumala on tullut lihaksi, pyritään ymmärtämään ei vain hänen opetustaan vaan myös hänen elämäänsä. Tällainen lähestymistapa antaa Jeesuksen sanoille välittömän, konkreettisen kontekstin, ja tämä kristologinen lähestymistapa on enenevissä määrin tärkeä tehtävä”. Gutierrez 1988, 172.

Sobrinon mukaan uskon akti, *fides qua*, tulee todeksi hyväksyttäessä Kristuksen transkendenttaalisuus sekä tämän transkendenttaalisen totuuden liturgisessa ja doksoologisessa todeksi elämisessä. Sobrino toteaa, että *fides qua* voidaan ilmaista myös radikaalimmalla tavalla, kohtaamalla Historiallinen Jeesus. Sobrino 1996, 132. Vapautuksen teologiassa Jeesuksen kuoleman historiallisuus on merkittävä, uutta teologista ajattelua luova realiteetti. Ignacio Ellacuría toteaa, että Jeesuksen kuoleman historiallisuuden korostaminen on kristologisen ajattelun perusta. Historiallisesti orientoituneessa soteriologiassa historiallisten realiteettien, sosioekonomisen ja poliittisen tilanteen, katsotaan johtaneen Jeesuksen kuolemaan ja murhatuksi. Jumalan valtakunnan julistamiseen sitoutuneena Jeesus on horjuttanut traditionaalista uskonnollista järjestystä, vakiintunutta valtaa ja sitä edustaneita instituutioita sekä sosiaalisia rakenteita. Riisuttaessa tältä radikaalilta todellisuudelta historiallinen kiinnittyneisyys menetetään Jeesuksen toiminnan, elämän ja kuoleman yliajallinen ulottuvuus. Vapautuksen teologian tärkeimpiä sekä kristologisia että soteriologisia painotuksia onkin Jeesuksen esimerkin mukaisen toiminnan jatkuminen ihmiskunnan historiassa ja siten välittävän historiallisen kristologisen ulottuvuuden korostaminen. Ellacuría 1996, 264-265.

⁴⁴ Horrell 1988, 64, 103.

3.1.2. Historiallinen Logos

Sobrinon mukaan uskonkohteena Jeesus Kristus on kokonaisuus siten, että kokonaisuudessa yhdistyvät historiallinen elementti, Jeesus, sekä transkendenttinen elementti, Kristus. Uskon aktille luonteenomaisin piirre on transkendenttaalisen elementin hyväksyminen; Jeesus on Kristus. Kristukseen tunnustautuminen ja hänen tunnistamisensa on lahja ja tätä uskon ominaispiirrettä kutsutaan kristologiassa käsitteellä alas laskeutuva kristologia (*descending christology*). Tällöin Jeesusta lähestytään Jumalan Poikana ja jumalallisen luonnon kautta, jolloin Jeesuksen todellisuutta tarkastellaan ensisijaisesti Kristuksena. Sobrinon mukaan uskoa, uskon kohdetta ja ihmisen ontologista todellisuutta huomioitaessa on kuitenkin merkityksellistä asettaa kristologian lähtökohdaksi Jeesuksen reaalisuus. Tämän näkemyksen mukaisesti Jumalan laskeutumista alas osaksi ihmiskunnan historiaa ei pidä abstrahoida vaan eksplisiittisesti tarkastella ottaen lähtökohdaksi Jeesus Nasaretilainen ja Kristuksen ihmisyyys. Sobrinon ristinteologiset näkemykset käyvät ilmi tavasta, jolla hän painottaa inkarnaation ja ristin yhteyttä. Jumala lähestyy ihmistä jopa ristin äärimmäiseen hylkäämiskokemukseen asti. Tästä syystä kristologian tulee metodiselta lähestymistavaltaan olla alhaalta nousevaa kristologiaa (*ascending christology*).⁴⁵

Sobrinon kristologisessa ajattelussa voidaan havaita vahva Logos -teologinen painotus. Jeesuksen olemusta koskeva kaksiluonto-oppi yhdistyy Sobrinon ajattelussa välittävään tietoon ihmisyydestä. Edellisessä luvussa mainittu raamatullisuus kristologiaa rakentavana lähtökohtana on havaittavissa Sobrinon tavassa tarkastella kriittisesti kaksiluonto-oppia määritteleviä konsiliaarisia lausumia kristologisen ajattelun lähtökohtina. Tarkastellessaan Jeesuksen jumalallista ja inhimillistä luontoa määrittäviä konsiliaarisia dogmaattisia määritelmiä Sobrino esittää kriittisiä huomioita koskien dogmien määrittelyn ja kirjoitusten välistä suhdetta. Sobrino korostaa traditionaalisen katolisen teologian pohjautuvan Khalkedonin kirkolliskokouksen formulointiin Jeesuksesta yhdessä persoonassa ja ”kahdessa luonnossa sekoittamatta, muuttamatta, erottamatta ja jakamatta”. Dogmaattiset formulat ilmaisevat käsitteellisessä muodossa uskon totuuksia ja toimivat näin myös oikean uskon puolustajina. Sobrinon mukaan konsiliaariset formulat eivät kuitenkaan voi ylittää jo Raamatun teksteissä ilmaistua totuutta Jeesuksesta. Formulaatioiden edellyttäessä Raamatun tekstien analysointia, Sobrino painottaa dogman luonnetta sekä ajallisesti että loogisesti tekstejä seuraavana tapahtumana. Dogma on ennemminkin teologisen työskentelyn lopputulos, joka edellyttää teksteistä nousevaa teologista prosessia ja tekstien tulkintaa. Tällä argumentoinnillaan Sobrino perustelee esittämäänsä väitettä, että konsiliaariset dogmaattiset

lausumat eivät voi toimia kristologisen ajattelun lähtökohtina.⁴⁶ Dogmaattisia lausumia koskevan kriittisen argumentoinnin voidaan ajatella liittyvän myös Sobrinolle tärkeään vapautuksen teologian teemaan Jeesuksen historiallisuudesta. Kristologisessa käsitteistössä Sobrino erottelee historiallisiin realiteetteihin perustuvan Jeesuksen ja ylösnousseen Kristuksen. Sobrinon mukaan Khalkedonin formula ei Kristuksen kahta luontoa ja niiden suhteutumista toisiinsa koskevista määrittelyistä huolimatta painota, miten Jumala ja ihminen Jeesuksessa nähdään. Sobrinon voidaan nähdä kritisoivan formulan sisältöä juuri historiallisen Jeesuksen merkityksen ohentumisesta. Logos-teologiset ulottuvuudet ovat havaittavissa painotuksissa, joissa Sobrino korostaa Jeesuksen toimivan ihmisyyttä koskevan tiedon välittäjänä. Jeesuksen historiallisuus liittyy siten ihmisyyteen ja sen totuudelliseen paljastamiseen.⁴⁷ Sobrino katsookin Khalkedonin formulan heikkoudeksi ”Kristuksen inhimillisen luonnon tunnustamisen ilman historiallista Jeesusta sekä jumalallisen luonnon ilmenemisen ennemmin jumalallisena ilmestyksenä kuin Jumalan ajanmukaisena toimintana historiassa”⁴⁸. Sobrinon kristologisessa ajattelussa Jeesuksen ja Kristuksen erotteleva käsitteellisesti linkittyikin Kristuksen kahden luonnon mukaiseen ilmoitukseen ja välittävään tietoon siitä, mitä on olla Jumala ja mitä on olla ihminen.⁴⁹

Sobrinon kristologisessa ajattelussa historiallisen Logoksen välittävä ulottuvuus ilmenee myös Jeesuksen olemukseen liitettävänä kahdensuuntaisena historiallisena suhteutumisena. Sobrinon mukaan kristologisten käsitteiden määrittelyissä tulee ottaa huomioon Jeesuksen relaatio triniteetin ja kristillisten yhteisöjen välillä. Jeesuksen trinitaarinen suhteutuminen ja Logoksen välittävä toiminta yhdistyy Sobrinon ajattelussa vapautuksen teologian keskeiseen käsitteeseen Jumalan valtakunta (*Kingdom of God*).⁵⁰ Jo edellisessä luvussa esitellyn

⁴⁵ Sobrino 1991, 36-37.

⁴⁶ Sobrino 1991, 40.

⁴⁷ Sobrino 1991, 41.

⁴⁸ Sobrino 1991, 41 ”Christ’s human nature is not presented as the history of Jesus and the manifestation of the divine nature is understood more as an epiphany of the divinity than as the action of God in history”.

⁴⁹ Sobrino 1991, 41. Logos-teologiassa yhdistyy teologisen ja filosofisen ajattelun perintö, jota Kristuksen olemusta valottava nimitys Sana (*Logos*) ilmentää. Teologisena ja kristillisenä perinteenä Logos-teologiassa on nähtävissä Vanhan testamentin profeettakirjojen sana-teologia sekä juutalaisessa viisaukirjallisuudessa esiintyvä käsitys viisaudesta Jumalan henkilöitymänä. Hellenistinen, filosofinen perintö ilmenee ymmärryksenä Logoksesta jumalallisen tiedon välittäjänä ja kosmoksen ylläpitäjänä. Apologeettisessa teologisessa ajattelussa Logos-opin kautta yhdistyvät kosmologinen ja antropologinen teologia. Koska jumalallinen Logos on luonut kosmoksen ja kannattelee luomaansa järjestystä, kosmos on muotoutunut Logoksen kuvaksi. Logoksen ominaisuus toimia jumalallisen tiedon välittäjänä ilmenee käsityksenä Logoksesta totuuden reflektoinnin lähteenä. Apologeettisessa teologiassa painottuu näin erityisesti myös soteriologinen ulottuvuus ymmärrettäessä Logoksen asema ilmoitusteologiassa kokonaisvaltaisesti. Pihkala 2004, 9, 62-63.

⁵⁰ Sobrino 1991, 45. Sobrino toteaa Raamatussa olevan varmuudella kaksi Jeesuksen aitoa, alkuperäistä sanaa; valtakunta ja Abba, Isä. Jumalan valtakunta käsitteen historiallisuutta koskeviksi kriteereiksi Sobrino mainitsee sen ilmenemisen kaikissa synoptisen tradition kirjallisissa kerrostumissa, käsitteen ilmenemisen evankeliumeissa, vaikkakin muissa Uuden testamentin kirjoituksissa käsitteellä ei ole keskeistä sijaa, sekä sen

vääristyneen Kristus-kuvan (Absoluuttinen Kristus) kautta Sobrino osoittaa yhteyden Jeesuksen välittävän toiminnan ja yhteisöllisen ajattelun välillä. Sobrinon mukaan Kristuksen olemusta ja Kolminaisuuden toisen persoonan välittävää työtä ei voi erottaa yhteisöistä, jotka tunnustavat Kristuksen Jumalana. Yhteisöllisesti painottuneen kristologian keskeisenä väitteenä Sobrino toteaa, että Jeesuksen suhteutuneisuus triniteettiin tulee ihmiskunnan ja luomakunnan historiassa todeksi Jeesuksen välittävässä suhteessa Jumalan valtakuntaan sekä Hengen ylläpitämien yhteisöjen kautta.⁵¹

3.1.3. Jeesuksen sakramentaalinen ihmisyy

Jeesuksen historiallisuuden merkitys voidaan nähdä läpileikkaavana teemana myös tarkasteltaessa sakramentaalisuuden ulottuvuutta Sobrinon kristologisessa ajattelussa. Painottaessaan historiallisuuden kokonaisvaltaista merkitystä kristologialle Sobrino viittaa Vatikaanin II kirkolliskokouksen pastoraalikonstituutioon *Gaudium et spes* ja asiakirjan pykälään yksitoista, joka on esitelty tutkielman ekklesiaalista ja sosiaalista kontekstia käsittelevässä taustaluvussa. Sobrino toteaa asiakirjassa mainituilla ajan merkeillä olevan myös erityinen historiallis-teologinen merkitys. Asiakirjan pykälässä esiin piirretyt ajan merkit ovat historiallisia ilmiöitä, joissa tulee nähdä Jumalan läsnäolo ja havaita Jumalan tarkoitusperät ja aikomukset. Sobrinon keskeinen väite pastoraalikonstituutioon liittyen on, että Jumalan luomistyössä ja sen historiallisessa jatkumossa tulee nähdä myös sakramentaalinen ulottuvuus. Historiallisuus ja historialliset ilmiöt ymmärretään siten Jumalan ajanmukaisena sakramentaalisena manifestaationa, Jumalan ilmestyksenä ja läsnäolona nykyisyydessä. Sobrinon mukaan ajan merkkien sakramentaalinen identifikaatio historiallisiin ilmiöihin on nähtävissä myös Latinalaisessa Amerikassa syntyneessä kristologisessa ajattelussa.⁵²

tosiseikan, että käsite Jumalan valtakunta tekee Jeesuksen uskon ja toiminnan ymmärrettäväksi. Sobrino 1991, 61.

⁵¹ Sobrino 1991, 45. ”Jokaisen maallikon on maailman edessä oltava Herran Jeesuksen ylösnousemuksen ja elämän todistajana sekä elävän Jumalan tunnusmerkinä. Kaikkien yhdessä ja jokaisen erikseen on osaltaan ravittava maailmaa Hengen hedelmillä (vrt. Gal. 5:22) ja levitettävä siihen sitä henkeä, joka elävöittää niitä köyhiä, hiljaisia ja rauhantekijöitä, joita Herra evankeliumissa ylistää autuaiksi (vrt. Matt. 5:3-9). Sanalla sanoen: ”Mitä sielu on ihmisruumiille, sitä kristittyjen tulee olla maailmalle”. *Lumen gentium* 1964, 38. Edellä mainittuun *Lumen gentiumin* pykälään 38 viitaten Elmar Klinger toteaa ”kirkon olevan Jumalan valtakunnan yhteisö Kristuksessa” Klinger 2009, 104.

Kärkkäinen korostaa trinitaarisen teologian ja vapautuksen teologian yhteyttä ja kolminaisuusopin merkitystä vapautuksen teologian tasa-arvoa koskeville painotuksille. Vapautuksen teologioissa trinitaarinen teologia on toiminut motivaattorina pohdittaessa yksilöllisiä ja yhteiskunnallisia oikeudenmukaisuuden ja tasa-arvon kysymyksiä. Kärkkäisen mukaan kristilliseen traditioon sitoutuvalla trinitaarisella teologisella ajattelulla on käytännöllisiä vaikutuksia, sillä ”jumalallisen kommuunion tutkiminen auttaa korjaamaan inhimillisten yhteisöjen vääristymiä, epäoikeutettuja valtarakenteita ja itsekkyydestä nousevaa epäoikeudenmukaisuutta”. Kärkkäinen 2014, 85, 104.

⁵² Sobrino 1991, 25-26. Katso myös alaviite 11.

Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologian kristologiset painotukset kasvavatkin katolisen kirkon teologisen ajattelun avautumisen käännekohdasta, Vatikaanin toisesta kirkolliskokouksesta. Väitöstutkimuksessaan John Horrell valottaa katolisen kirkon kristologisen ajattelun muuntumista ja painopisteiden kehittymistä suhteessa Vatikaanin toiseen kirkolliskokoukseen, joka järjestettiin vuosina 1962-1965. Tutkimuksessaan Horrell nostaa esiin kirkolliskokouksen avaamia kehityslinjoja, jotka ovat vaikuttaneet vapautuksen teologian kristologisiin korostuksiin. Horrell toteaa Vatikaani II kokouksen vaikuttaneen historiallis-kriittisen metodisen lähestymistavan vakiintumiseen vapautuksen teologian kristologisten käsitteiden tarkastelussa. Merkittävänä teologisina keskustelunavaajina Horrell mainitsee jo edellä mainitut asiakirjat *Lumen gentium* sekä *Gaudium et spes*, jossa korostuvat myös sosiopoliittisiin huolenaiheisiin liittyvät teologiset kannanotot. Horrellin mukaan asiakirjassa *Lumen gentium* Khalkedonin konsiilin tunnustama Kristuksen luontojen unio vertautuu katolisen kirkon ja luomakunnan keskinäiseen suhteeseen. Katolinen kirkko nähdään mystisenä Kristuksen ruumiina ja sakramentaalisena merkinä ihmisen ja Jumalan uniosta, joka eskatologisena näköalana koskettaa koko ihmiskuntaa.⁵³ Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeinen aika onkin merkinnyt Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologian ja kristologisen ajattelun kehittymisessä painopisteen siirtymistä myös Jeesuksen inhimillisen luonnon tarkasteluun. Tämän kristologisen suuntautuneisuuden voidaan nähdä kasvavan sekä Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen avaamista teologisista kannanotoista että niiden synty-yhteydestä Latinalaisen Amerikan sosiopoliittiseen, yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Toinen Latinalaisen Amerikan episkopaalinen yleiskokous (CELAM II), joka järjestettiin Kolumbiassa vuonna 1968, syvensi Vatikaani II kristologisia kannanottoja. Tämän seurauksena Jeesuksen ihmisyyden ja Logos-teologian mukaisen välittävän tehtävän välisen yhteyden merkitys kasvoi. Kristologiassa inkarnaatio ja sen teologiset reflektatiot suuntautuivat vapautuksen teologian painotusten mukaisesti. Inkarnaatio ymmärrettiin vapautuksena; Jumala tuli lihaksi vapauttaakseen ihmiset synnin orjuudesta, köyhyydestä, vainosta ja sorrosta.⁵⁴

Sobrinon kristologinen ajattelu versoo tästä Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeisestä uudistusmielisestä teologiasta ja yhdistyy vapautuksen teologian keskeisiin kristologisiin painotuksiin. Jeesuksen inhimilliseen luontoon liittyen Sobrino korostaa inkarnaation ja ristin merkitystä kristilliselle käsitykselle Jumalasta. Kristillisen uskon erityispiirteenä on Sobrinon mukaan inkarnaatioon ja ristiin pohjautuvat doksologiset

⁵³ Horrell 1988, 45-46.

⁵⁴ Horrell 1988, 73, 78.

lausumat. Jeesuksen ihmisyyys ja tehtävä välittäjänä kiinnittyy myös käsityksiin Jumalan erilaisista olemisen muodoista. Inkarnatiivisen teologian perustalta voidaan sanoa, että ilmaisu ”tulla joksikin” koskee myös futuurisena verbimuotona Jumalaa, joka ei ole lihallinen. Jeesuksen ylösnousemus suhteutuen Jumalan eskatologista olemusta kuvaavaan raamatulliseen käsitykseen lopullisesta Jumalan kaikkivaltiudesta (1. Kor. 15: 28) ilmaisee, että tulevaisuus kytkeytyy Jumalaan ja on yksi Jumalan olemisen muodoista. Jeesus ei lihaksi tulleen kukaan osoita vain Jumalan eskatologiseen täyttymykseen vaan kärsii ristinkuoleman ja Jumalan itsensä hylkäämäksi tulemisen kokemuksen. Sobrino viittaa Markuksen evankeliumin sanoihin ”tämä mies oli todella Jumalan Poika” (Mark. 15: 39) todetessaan, että Jumala itse on ristillä läsnä. Sobrino argumentoi myös kärsimyksen olevan yksi Jumalan olemassaolon muodoista. Risti on Sobrinon mukaan ilmestystä koskevien historiallisten piirteiden tunnusmerkki, jonka kautta Jumala kertoo itsestään ja joka välittää tietoa Jumalan omasta olemuksesta.⁵⁵ Sobrino toteaaakin Jumalan olevan läsnä Jeesuksen historiallisessa toiminnassa, hänen kohdatessaan syntisiä ihmisiä ja hänen rakkaudessaan ihmisiä kohtaan⁵⁶. Sobrino väittää edelleen Jumalan ilmestyksen Jeesuksen elämän historiallisissa tapahtumissa olevan luonteeltaan sakramentaalista.⁵⁷ Jeesuksen toiminnan voidaankin ymmärtää ilmentävän sakramentaalisella tavalla Jumalan todellista läsnäoloa.⁵⁸

3.2. Mannermaa ja Lutherin kristologinen perintö

3.2.1. Kristus logos

Lutherin teologista ontologiaa tarkastelevassa tutkimusartikkelissa Mannermaa havainnoi Lutherin joulusaarnaa vuodelta 1514⁵⁹. Artikkelissa Mannermaa esittelee Lutherin saarnassaan luonnehtimaa kaikkea olevaa koskevaa olemisen käsitysmallia. Tutkimuksessa painotetaan Lutherin ontologisen teologisen ajattelun perustuvan triniteettiin ja Kolminaisuuden olemukseen. Mannermaan mukaan Luther joulusaarnassaan piirtää esiin ontologisen teologian mallin, jossa oleminen ymmärretään Kolminaisuuden sisäisestä olemuksesta alkunsa saavana liikkeenä, Sanan lähtemisenä ja relaationa Isään, jolloin ”Isä tuottaa itsessään Sanansa itselleen ja tässä Sanan tuottamisessa tietyssä mielessä ilmenee

⁵⁵ Sobrino 1991, 242-243.

⁵⁶ Sobrino 1991, 45” When Jesus welcomes sinners, it is God himself who is welcoming them; when Jesus shows love to human beings, it is God himself who is loving them”.

⁵⁷ Sobrino 1991, 243.

⁵⁸ Sobrino 1991, 269. Jeesuksen sakramentaalista ihmisyyttä luonnehtiessaan Sobrino viittaa Karl Rahnerin spiritualiteetin teologiaan. Sobrinon voidaankin nähdä liittyvän Rahnerin kristologiseen ajatteluun Jeesuksen sakramentaalisesta ihmisyydestä, jonka kautta Jumala tulee tunnetuksi. Sakramentaalista käsitteistöä käyttäen Rahner ilmaisee Jeesuksen ihmisyydessä, Jeesus Nasarettilaisen läsnäolossa, olevan löydettävissä äärettömän ja äärellisen sakramentaalinen yhdistyminen ja ilmoitus. Rahner 1982, 43-44.

itselleen ja tuo itsensä esiin ja tuottaa itsensä”⁶⁰. Täten siis liike, tuottava intellekti, ja tuotettu Sana samaistuvat toisiinsa. Lutherin identifioidessa Jumalan perimmäisen olemuksen liikkeeksi Mannermaa näkee Lutherin ajattelussa tältä osin yhtenevää aristoteelisen ontologian perinteeseen. Olemiskäsitystään selventääkseen Luther Mannermaan mukaan määrittelee käsitteellisesti Jumalan olemuksen (*essentia*) ja jumalallisen olemisen (*esse divinum*). Tällöin *essentia*, Jumalan olemus, on akti, joka tuottaa Sanan ja jumalallinen oleminen on itse Sana, *ipsum verbum*.⁶¹ Perusteluksi väitteelleen Mannermaa viittaa tarkastelemaansa Lutherin joulusaarnaan:

Kun intellekti tai ymmärrys toimii itsensä kanssa, liikuttaa itseään ja puhuu itsensä kanssa, se tuo sisäisesti esiin sanan ja näin ikään kuin aistii itsensä, elää ja aiheuttaa itsestään vitaalisen aktin ja intellektuaalisen aistimisen, sillä intellektihän osoittaa näin, että Jumala tuo itsensä luona Sanansa esiin itselleen. Samalla tavoin aistivalla olemisen tasolla oleva olio ilmoittaa itsensä, aiheuttaa itsensä ja tietyssä mielessä elähdyttää itsensä ja tuottaa itsensä, jolloin se on aistivassa tilassa, jossa se ei vielä aiemmin ollut. Sama voidaan sanoa sielullisesta luonnosta. Kun se kasvaa, kukkii ja tuottaa hedelmää, se tulee näin itsensä ulkopuolelle ja tuottaa jotakin omaansa, mutta ei kuitenkaan jätä itseään. Näin tapahtuu myös Jumalassa. Sama koskee vieläpä sielutonta luontoa: kun sitä liikutetaan, se tietyllä tavalla kasvaa ja etenee paikkaan, jossa se ei ennen ollut. Sillä niinkuin intellekti, ratio ja aisti tietämisensä avulla etenevät siihen, missä ne ennen eivät olleet, niin sielullinen luontokin etenee kasvamisensa ja sieluton luonto liikkeensä avulla siihen, missä ne ennen eivät olleet, ja näin moninaistavat itsensä itsessään ja tekevät itsensä useaksi, mutta eivät kuitenkaan lähde pois itsestään, vaan pysyvät mitä suurimmassa määrin itsensä luona ja samana. Samoin myös Jumala pysyy sanomattomalla tavalla samana ja kuitenkin moninaistaa itsensä, kun hän ymmärtää itsensä, puhuu, tuntee, vuodattaa itsensä, toimii itsensä kanssa ja liikuttaa itseään intelligiibelillä, jopa yliintelligiibelillä tavalla.⁶²

Mannermaan esittelemässä Lutherin olemiskäsityksessä voidaan havaita yhtymäkohtia Augustinuksen Logos-teologiaan ja illuminaatio-oppiin liittyvään ajatukseen kaiken luodun Logos-hahmoisuudesta ja Logoksen olemuksesta kosmoksen ylläpitäjänä. Olemista koskeva peruseriaate on, että luodun olevan eri tasot heijastavat ja kuvaavat triniteetin olemukseen kuuluvaa sisäistä Sanan lähtemistä.⁶³ Lutherin kristologisen ajattelun ja augustinolaisen illuminaatio-opin suhdetta väitöstutkimuksessaan tarkastelleen Ilmari Karimiehen mukaan Platonin tietoteoreettinen teoria (anamnesis) saa Augustinuksen ajattelussa kristologisen muodon. Myös Karimiehen mukaan Lutherin uskokäsitys yhdistyy tähän augustinolaiseen

⁵⁹ Sermo Lutheri, In natali Christi. Joh 1, 1-14. WA 1, 20-29.

⁶⁰ Mannermaa 1992 a, 12.

⁶¹ Mannermaa 1992 a, 12.

⁶² Mannermaa 1992 a, 13. ”Igitur sicut intellectus vel ratio, dum secum agit, se movet, secum loquitur, verbum profert intus ac sic iam velut sentit ac vivit vitalemque actum sensationemve intellectualem ex se suscitatur, quando indicat Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre, Ita sensualis natura, dum sensum vel sensationem facit, seipsam ostendit et suscitatur et quodammodo vivificatur et seipsam producit, ut sit in sensu, ubi prius non erat. Ita de animato, quando crescit, floret, fructificatur, iam velut ex seipso procedit et producit aliquid sui et tamen non seipsum deserit: ita et in Deo fit. Imo est sic inanimatum: dum movetur, quodammodo crescit et proficit, quomodo prius non fuit. Quia sicut per cognitionem suam intellectus et ratio et sensus proficit in id, in quo prius non fuit, Ita inanimatum per incrementum suum et inanimatum per motum suum proficit in id, in quo prius non fuit, ac sic in se ipso iam sese multiplicat et plurificatur, non tamen recedit a se ipso, imo maxime manet idem. Ita ineffabiliter Deus, dum se intelligit, dicit, sapit, seutit, profundit et agit ac intelligibili, imo superintelligibili quodam motu movetur, manet idem et tamen seipsum multiplicatur”. WA 1, 26, 36-27, 12.

⁶³ Mannermaa 1992 a, 12-13.

illuminaatio-oppiin, jossa intellektiä valaiseva jumalallinen valo on itse Kristus. Karimies toteaa Augustinuksen illuminaatio-opin yhdistävän epistemologisen ja kristologisen ajattelun.⁶⁴

Mannermaa väittää, että Lutherin joulusaarnassaan esittelemä varhainen teologisen ontologian olemiskäsitys sisältää piirteitä, jotka ovat keskeisiä myös hänen myöhemmässä teologisessa tuotannossaan. Ensimmäisenä piirteenä Mannermaa mainitsee Lutherin intention pitää filosofinen ja teologinen ajattelu sisällöllisesti erillään toisistaan. Mannermaan mukaan Luther soveltaa varhaisessa teologisessa argumentaatiossaan aristoteelista filosofiaa, mutta rakentaa argumenteista nimenomaisesti teologista ontologista ajattelua. Toisena piirteenä Mannermaa toteaa Lutherin olemisen käsitteen eroavan yleisestä essentialistisen ontologian staattisesta olemiskäsityksestä. Lutherin ontologisessa ajattelussa oleminen on päättymätöntä Sanan lähtemistä ja Sanan tuottamista. Jumalan oleminen, Sanan lähteminen Isästä, on aktuaalista, jatkuvasti todellistuvaa olemista. Kolmas Lutherin olemiskäsitystä leimaava piirre liittyy trinitaarista ontologiaa määritteleviin käsitteisiin *relatio* ja *esse*. Trinitarisessa ontologiassa sisäinen Sanan lähteminen synnyttää Sanan, joka on toiseutta ja siten relaatiossa Kolminaisuuden ensimmäiseen persoonaan. Jumalan olemisen ollessa Sanan tuottamista se on samalla myös samanaikaista relaatiota ja olemista. Viimeisimmäksi ominaispiirteeksi Mannermaa luonnehtii Lutherin inkarnaatiokäsityksen ja uskokäsityksen verrattavuuden. Inkarnaatiokäsitys lihaksi tulleesta Sanasta merkitsee Jumalan olemisen kohtaamista Sanassa, Kristuksessa. Mannermaan tulkitseman Lutherin uskokäsityksen mukaan usko on osallisuutta, partisipaatiota, Jumalan olemiseen, Sanaan.⁶⁵

Platonistisen filosofian vaikutuksen ja Augustinuksen triniteettikäsityksen sekä rakkauden teologian käsitysten voidaan havaita liittyvän Logos-teologiaa koskeviin määrittelyihin myös Mannermaan Luther -tutkimuksessa. Teoksessa *Teologian perusmalleja*

⁶⁴ Karimies 2017, 163-164. Basil Studer tutkii teoksessaan *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo* Augustinuksen armokäsitystä sekä trinitaarista teologiaa vertailemalla Augustinuksen teologisen ajattelun kristosentrisyyttä ja jumalakeskeisyyttä. Augustinuksen ajattelussa trinitaarinen teologia saa keskeisen sijan. Studer toteaa, että Kristus (*Logos*) Jumalan ainoana Poikana ja Ihmisen Poikana (*Filius hominis*) ”kommunikoi Hengessä jumalalliseen elämään”. Augustinukselle ”Kristus on tie Jumalan yhteyteen”. Studer 1997, 6.

Augustinuksen illuminaatio-opin voidaan katsoa kartoittavan tiedonontologian toimintaa. Illuminaatiolla tässä yhteydessä tarkoitetaan sisäistä valaistumista, joka liittyy tiedolliseen ymmärrykseen. Inhimillinen tiedonkyky, sen ominaisuudet ja yhteys teologiseen ontologiaan sisäistyy myös osaksi soteriologista argumentaatiota. Pelastusopilliset näkemykset kiinnittyvät Logos-teologian kautta illuminaatio-opin teologiseksi perustaksi. Augustinolaisessa tiedonontologiassa valaistuminen ymmärretään Logoksen välittämänä, ihmistä uudelleenrakentavana tietona. Langenneisuutensa merkitsemä ihminen voi päästä kosketukseen todellisuuden kanssa ja ymmärtää todellisen itsensä vain Logoksen valaisemana. Pelastusopillisessa mielessä tiedollisessa toiminnassa on kyse ihmisen rakentumisesta ja palautumisesta Logoksen kuvaksi. Logos on näin muuttumattoman ja ikuisen Jumalan ilmoittava tiedon välittäjä (*Mediator*), joka inkarnoitui toimiakseen tässä Luojan ja luodun yhteyttä koskevassa välittävässä tehtävässä. Annala 2001, 154-157.

Eeva Martikainen selvittää platonistisen filosofian ja patristisen teologian yhteyttä Logos-teologiaan. Teologiassa ontologista tietoa havainnoivaa pohdintaa määrittää järjen kautta saatavan luonnollisen Jumalasta saadun tiedon sekä erityisen ilmoituksen kautta välittyvän tiedon kriittinen suhteutuminen toisiinsa. Tämä käy ilmi muun muassa patristisen teologian *creatio ex nihilo* -opista, jolla on haluttu korostaa Luojan ja luodun eroa ja näin torjuttu platonistinen käsitys luonnollisen sielun osallisuudesta jumaluuteen. Kristilliseen käsitykseen Jumalasta on kuitenkin sovellettu myös luonnollista jumalatuntemusta ja klassisen filosofian mukaista käsitystä olevan olemuksesta. Klassisen filosofian platonistisessa ja aristoteelisessa filosofisessa traditiossa ja siten näistä filosofisista suuntauksista saatujen vaikutteiden kautta eri teologisissa traditioissa ymmärretään olevan olemus ja relaatio olevan perimmäiseen syyhyn olemuksellisesti toisin. Platonistista filosofiaa teologisessa ajattelussaan muokkaavan kirkkoisä Augustinuksen mukaan luonnollisen järjen avulla voidaan tavoittaa jonkin asteinen ymmärrys Jumalan olemuksesta. Augustinuksen ajattelussa Kolminaisuuden heijastuminen voidaan havaita ihmisen sielunkykyjen toiminnassa ja näin myös tavassa, jolla ihmisen sielu rakentuu. Patristisen teologian luomiskäsityksen ja edelleen Augustinuksen teologisen ajattelun mukaisesti Jumala siis luo kaiken tyhjästä, mutta Sanansa kautta, Logoksessaan.⁶⁶ Martikainen toteaa ”ihmisen olemuksen olevan näin riippuvainen Logoksesta ja Jumalan luomistyöstä Hänessä”⁶⁷.

3.2.2. Kristus maximus peccator, Kristus maxima persona et solus peccator

Mannermaan esittelemissä Lutherin kristologisissa käsitteissä, jotka liittyvät käsitykseen Kristuksesta suurimpana syntisenä (*maximus peccator*), suurimpana persoonana (*maxima persona*) ja ainoana syntisenä (*solus peccator*), voidaan nähdä Kristuksen inhimillisen

⁶⁵ Mannermaa 1992 a, 13-15.

⁶⁶ Martikainen 1999, 95-96. Kari Kopperi on väitöstudiumissaan Paradoksien teologia tutkinut Lutherin Heidelbergin disputaation teesejä vuodelta 1518 keskittyen erityisesti disputaation teologisen ja filosofisen sisällön tarkasteluun sekä teologisten ja filosofisten teesien perusteluiden vertailuun. Tutkimuslöydöksenä Kopperi esittelee, että Luther suhtautuu hyväksyvästi platonistiseen filosofiaan ja Platonin käsitykseen ideoiden partisipaatiosta. Disputaatiossa Lutherin kritiikin kärki kohdistuu inhimillisen rakkauden pyrkimyksiin ja sellaisiin rakkauden teologian näkemyksiin, jonka mukaan inhimillinen järki voi saavuttaa tietoa Jumalasta. Lutherin disputaatiossa filosofia esiintyy ”teologian palvelijana” ja siten filosofiset käsitteet teologisen ajattelun palveluksessa. Kopperi esittää, että Heidelbergin disputaatiossa Luther esittelee platonistisen filosofian olevan paremmin sovellettavissa teologiseen ajatteluun aristoteeliseen filosofiaan verrattuna. Kopperi 1997, 21, 246. Augustinuksen filosofisesti orientoitunut ontologinen teologia on sidoksissa platonistiseen käsitykseen Jumalan olemuksesta. Augustinuksen mukaan tiedon lähtökohtana ovat ontologisesti korkeimmalla tasolla Jumalassa olevat ideat, ikuiset totuudet ja hän liittääkin Jumalaan, olemisen perustaan, käsitteen *vere esse*. Augustinuksen ja Platonin ajattelussa olemisen perusta on identtinen itsessään ja siten muuttumaton. Tätä muuttumatonta todellista todellisuutta Augustinus kutsuu myös käsitteellä *essentia*. Tietoteoreettisen illumiinaatio-opin ja teologisen ontologian lähtökohtana on tällöin ymmärrys Jumalasta ei-materiaalisesta todellisuudesta erillään olevana puhtaana olemisena. Gilson 1961, 19-22; Annala 2001, 138; Nisula 2008, 101.

⁶⁷ Martikainen 1999, 97.

luonnon painottuminen sovitusopin näkökulmasta. Tässä alaluvussa tarkastelun alla olevissa kristologisissa käsitteissä korostuu myös niiden reaalis-onttinen luonne.⁶⁸

Mannermaan tutkimustulosten esittelyssä näihin kristologisiin käsitteisiin yhdistyy Kristuksen persoonan kokonaisvaltainen ymmärtäminen. Mannermaa nostaakin esiin Lutherin inkarnaatio-käsityksen erityisenä ja leimallisesti Lutherin sovitusoppia selittävänä käsityksenä Kristuksen persoonasta. Mannermaa toteaa, että Lutherin Logos-teologiassa inhimillinen luonto on todellinen ihmisluonto juuri synnin lainalaisuudessa.⁶⁹ Tulemalla ihmiseksi Logos otti orjan muodon (*forma servi*), jolloin ”Logos ei Lutherin mukaan ottanut vain neutraalia ihmisluontoa sinänsä, vaan nimenomaan syntisen ihmisluonnon”⁷⁰. Tämän kristologisen painotuksen seurauksena Kristus määrittyy kaikkein suurimmaksi syntiseksi, sillä Logos omistaa ihmisluonnossaan ihmiskunnan kaikki synnit. Mannermaa esittelee Lutherin käyttävän termiä kommunikoida (*communicare*) hänen havainnoidessaan Kristus-Logoksen todellista ja reaalista yhdistymistä ihmiskunnan syntiin. Tällöin Logos yhdistyy syntisten inhimilliseen luontoon ja Lutherin omin sanoin ”kommunikoi itsensä niiden ruumiiseen ja vereen, jotka olivat rosvoja ja syntisiä”.⁷¹ Mannermaan mukaan Lutherin inkarnaatioteologiasta on löydettävissä Kristuksen reaalista syntisyyttä korostava erityisajatus. Mannermaa kuitenkin korostaa Lutherin ajattelun liittyvän vanhan kirkon kristologiseen ajatteluun sekä vanhakirkolliseen inkarnaatio-käsitykseen, jolla on keskeinen merkitys kristillisessä käsityksessä ihmisen vanhurskauttamisesta. Tähän vanhakirkolliseen inkarnaatio-ajatukseen Luther tuo omaan kristologiseen ajatteluunsa liittyvän Kristuksen reaalista syntisyyttä esiin nostavan ominaispiirteen.⁷²

Mannermaa esittelee käsityksen Kristuksesta suurimpana syntisenä yhdistyvän Lutherilla ajatukseen Kristuksesta suurimpana persoonana sekä ainoana syntisenä. Tämän Kristuksen inhimillistä luontoa koskevien käsitteiden muodostaman kokonaiskäsityksen Mannermaa toteaa muodostavan Lutherin sovitusopin ytimen. Ajatukseen Kristuksesta suurimpana syntisenä liittyy Lutherilla Mannermaan mukaan inkarnaatioteologiasta nouseva ajatus Kristuksesta suurimpana persoonana. Tällöin Kristuksen persoonassa yhdistyvät kaikkien syntisten ihmisten persoonat. Tämän kristologisen ajatuskulun Mannermaa sanoo Lutherilla johtavan ajatukseen Kristuksesta ainoana syntisenä. Luther painottaakin kaiken synnin olevan sidottu Kristuksen persoonaan. Lutherin sovitusopin lähtökohdan voidaan

⁶⁸ Mannermaa 1979, 19-21.

⁶⁹ Mannermaa 1979, 19.

⁷⁰ Mannermaa 1979, 19.

⁷¹ Mannermaa 1979, 19.

⁷² Repo 2015, 43.

edelleen nähdä olevan Logos-teologian mukaisessa ymmärryksessä Kristuksen persoonasta. Synnin kukistaminen on mahdollista vain Kristuksen persoonassa. Kristus on sekä ihminen ja ihmisenä ainoa syntinen, johon ihmiskunnan synnit ovat upotetut, että Logos, jumalallinen voima. Kristuksen persoonassa kulminoituvat hänen jumalallinen voimansa sekä hänessä todellistuva ihmiskunnan synty. Kristuksen ollessa ainoa syntinen, johon kaikki synnit ovat kootut, ja hänen jumalallisen voimansa voittaessa synnin ja kuoleman synnin valta on kokonaan voitettu.⁷³ Mannermaan tärkein huomio on, että tämä ”synnin voittaminen tapahtuu Kristuksen omassa persoonassa, jolloin pelastus on osallisuutta Kristuksen persoonaan”⁷⁴.

3.2.3. Kristus donum

Mannermaa väittää Lutherin näkemyksen Kristuksesta lahjana olevan avain hänen reaalis-onttiselle käsitykselleen kristityn osallisuudesta jumalalliseen luontoon. Mannermaa painottaa, että Lutherin kristologisessa käsityksessä Kristus nähdään samanaikaisesti suosiona (*favor*) ja lahjana (*donum*) suosion merkityksessä anteeksiantamusta ja lahjan Jumalan reaalista itsensä lahjoittamista. Luther liittyy näin Mannermaan mukaan patristisen theosis-opin perusteisiin (2. Piet. 1: 4), jolloin lahjan läsnäolo ja uskovan osallisuus jumalallisesta luonnosta ymmärretään reaalisesti.⁷⁵

Edellä mainitulla käsityksellä suosion ja lahjan samanaikaisuudesta Mannermaa toteaa olevan keskeinen merkitys ekumeeniselle dialogille. Ekumeenisessa työskentelyssä keskeisenä kysymyksenä esiin nousee tällöin, miten evankelinen vanhurskauttamisoppi, käsitys Kristuksesta lahjana sekä näiden keskinäinen suhteutuminen ymmärretään. Artikkelissa Evankelis-katolinen dialogi umpikujassa Mannermaa mainitsee olevan kaksi evankelisen vanhurskauttamiskäsityksen mukaista vanhurskauttamisoppia: Sovinnonkaava (*Formula Concordiae*) sekä Lutherin oppi. Mannermaa väittää lahjan (*donum*) käsitteeseen liittyen, että nämä kaksi evankelisen vanhurskauttamisopin mallia eroavat perustavalla tavalla toisistaan. Mannermaa väittää edelleen, että näitä kumpaakin mallia sekä sovinnonkaavan vanhurskauttamisoppia että Lutherin oppia ei ekumeenisessa työskentelyssä voida pitää esillä

⁷³ Mannermaa 1979, 21. Luther-tutkimuksessa esiintyy Mannermaan tutkimuslöydöksille vastakkaisia väitteitä ja niiden kumoamiseen tähtäävää kritiikkiä muun muassa maximus peccator ja solus peccator -käsitteeseen liittyen. William W. Schumacher suhtautuu kriittisesti Mannermaan esittelemään tutkimustulokseen Lutherin käsityksestä Kristuksen reaalisesta syntyisyydestä ja tämän tutkimustuloksen merkitykseen Lutherin vanhurskauttamisopin selittämisessä. Schumacherin mukaan Luther ei tarkoita Kristuksen inhimillisen luonnon olevan syntinen itsessään vaan puhuu ihmiskunnan syntien imputaatiosta Kristukseen. Schumacher tähdentää Kristuksen olevan persoonassaan synnitön ja vanhurskas. Kristuksessa tapahtuva taistelu syntyy siten häneen imputoidun synnin ja hänessä olevan vanhurskauden välillä. Schumacher väittää Mannermaan muuttavan tutkimustuloksillaan Lutherin alkuperäisen käsityksen imputaation reaalisesta ymmärtämisestä ontologiseksi kuvaukseksi. Schumacher 2010, 40-42.

⁷⁴ Mannermaa 1979, 21.

⁷⁵ Mannermaa 1979, 24-25.

samanaikaisesti.⁷⁶ Vanhurskauttamisoppien eroavaisuutena korostuu Sovinnonkaavan forenssinen vanhurskauttamiskäsitys Lutherin opin olennaisesti kristologisesti ymmärrettyyn vanhurskauttamiskäsitykseen verrattuna. Mannermaan mukaan Luther painottaa Kristuksen olevan sekä suosio että lahja ja siten sekä Kristuksen persoonan että työn olevan erottamatta kristillinen vanhurskaus.⁷⁷ Sovinnonkaavassa suosio ja lahja ovat erotellut toisistaan vanhurskauttamisen ollessa Kristuksen ansion perusteella tapahtuva syntien anteeksiantamisen vastaanottaminen, suosio, pyhityksen ollessa erillinen tapahtuma, joka on syntien anteeksiantamisen vastaanottamisen seuraus, lahja. Mannermaa korostaa kuitenkin, että Sovinnonkaavan uskonvanhurskautta koskeva kappale sisältää viittauksen Lutherin suuren Galatalaiskirjeen selitykseen ja esittelee sen sitovana luterilaisen vanhurskauttamiskäsityksen perustana. Mannermaan pääväite vanhurskauttamisopin malleja koskien onkin se, että ekumeenisen työskentelyn tulisi pohjautua Lutherin vanhurskauttamisoppiin Sovinnonkaavan sijaan.⁷⁸

⁷⁶ Mannermaa 1992 e, 153-154.

⁷⁷ Mannermaa 1979, 53-54.

⁷⁸ Mannermaa 1992 e, 153-154. Ruotsin ja Suomen luterilais-katolisen dialogiryhmän asiakirjassa Vanhurskauttaminen kirkon elämässä todetaan pykälässä 126 seuraavasti: ”Luterilaisuudessa on korostettu, että ihminen tulee Jumalan armon yhteyteen Kristuksessa, joka on läsnä ihmisessä uskon kautta Jumalan lahjana. Usko yhdistää Kristuksen ja kristityn toisiinsa. Tämä usko voi syntyä vain, kun kirkko julistaa evankeliumia Kristuksesta ja toimittaa sakramentteja. Siksi Luther sanoo, että Pyhä Henki ”johtaa siis meidät ensiksi pyhän seurakuntansa eli kirkkonsa helmaan. Sen välityksellä hän saarnaa meille ja vie meidät Kristuksen luo.” Näin ihminen tehdään vanhurskaaksi, kun hän tulee osalliseksi läsnä olevasta Kristuksesta ja hänen pelastustyöstään. Kristus on kristitylle sekä vanhurskaus, jonka Jumala lukee hänen hyväkseen (Jumalan suosio, favor Dei) että vanhurskaus, joka uudistaa ja tekee hänet vanhurskaaksi (Jumalan lahja, donum Dei). Vaikka Luther kritikoi oman aikansa katolista näkemystä vanhurskauttamisesta, hän ei koskaan halunnut erottaa toisistaan näitä kahta aspektia. Usko ei hänen mukaansa ole koskaan täysin yksin. Tästä lähtökohdasta myös katolilaisten on mahdollista ymmärtää, mitä luterilaiset tarkoittavat nimittäessään kristittyä yhtä aikaa vanhurskaaksi ja syntiseksi (simul iustus et peccator).” *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* 2010, 60.

4. Rakkauden teologia kristologian lähtökohtana

4.1. Sobrinon rakkaudenteologiset painotukset

4.1.1. Teologia intellectus amoris

Sobrinon rakkauden teologiaa määrittäviksi käsitteiksi voidaan nostaa määritelmät *intellectus amoris* sekä *intellectus misericordiae*. Sobrinolla mainitut rakkauden teologiset määrittelyt liittyvät katolisen kirkon käsitykseen vuodatetusta armosta. Sobrino korostaakin vuodatetun armon ensisijaista merkitystä kaikelle inhimilliselle toiminnalle. Sobrino väittää, että armokäsityksen vaikutuksesta teologisen itseymmärryksen tulisi muuntua siten, että teologia ymmärretään määreenä *intellectus amoris* erotuksena perinteisestä määreestä *intellectus fidei*.⁷⁹

Sobrinon armokäsitys yhdistyy Vatikaani II kirkolliskokouksen esiin nostamiin painotuksiin vuodatetusta armosta. Armo-käsitteeseen sitoutuvaa teologista ajattelua on erityisesti selvennetty asiakirjoissa *Gaudium et spes* ja *Lumen gentium*⁸⁰. Sobrino liittyy näin erityisesti Toisen Latinalaisen Amerikan episkopaalisen yleiskokouksen (CELAM II 1968) jälkeisiin vapautuksen teologian korostuksiin vuodatetusta armosta, joka tekee työtään ihmisessä oikeudenmukaisemman maailman ja ihmiselämän puolesta.⁸¹

⁷⁹ Sobrino 1991, 34. Kiertokirjeessään *Fides et ratio* paavi Johannes Paavali II määrittelee käsitteen *intellectus fidei* seuraavasti: ”Teologia jäsentyy uskontieteen metodisen kaksoisprinsiipin valossa: ne ovat *auditus fidei* ja *intellectus fidei*. Ensimmäisellä menetelmällä se pääsee perille ilmoituksen sisällöistä, jotka kehitellään auki pyhässä traditiossa, Raamatussa ja kirkon elävässä opetusvirassa. Toisella menetelmällä teologia haluaa toimia spekulatiivisella refleksiollaan ajattelun vaatimusten mukaisesti. *Intellectus fideihin* nähden on otettava ennen kaikkea huomioon se, että jumalallisella totuudella, ”joka esitetään meille kirkon opetuksen oikein selittämässä Raamatussa”, on oma, logiikassaan niin johdonmukainen käsitettävyyys, että se on aitoa tietämistä. *Intellectus fidei* selittää tätä totuutta. Se ei ota silloin huomioon ainoastaan lausumien loogisia ja käsitteellisiä rakenteita, joissa kirkon opetus artikuloituu, vaan se tuo ilmi myös ja ennen kaikkea sen pelastusmerkityksen, mikä näihin lausumiin sisältyy yksilöä ja ihmiskuntaa varten.” *Fides et ratio* 1998, 65-66.

⁸⁰ ”Kristitty ihminen on muovattu Jumalan Pojan kuvan kaltaiseksi, hänen, joka on esikoinen monien veljien joukossa. Kristitty saa myös ”Hengen esikoislahjan” (Room. 8:23), jonka avulla hän tulee kykeneväksi täyttämään uuden rakkauden lain. Kristittyä tosin painaa välttämätön velvollisuus taistella pahaa vastaan monissa ahdistuksissa ja kärsiä kuolema, mutta yhdistymällä pääsiäissalaisuuteen ja tulemalla Kristuksen kaltaiseksi samanlaisen kuoleman kautta hän toivon vahvistamana kulkee kohti ylösnousemusta. Tämä ei koske ainoastaan kristittyjä, vaan kaikkia ihmisiä, joilla on hyvä tahto ja joiden sydämessä armo työskentelee näkymättömällä tavalla.” *Gaudium et spes* 1965, 22.

”Eikä Jumala itse ole kaukana niistäkään, jotka varjoista ja kuvista etsivät tuntematonta Jumalaa, koska hän antaa kaikille elämän ja hengen ja kaiken (vrt. Ap.t. 17:25-28) ja koska hän Vapahtajana tahtoo, että kaikki ihmiset pelastuisivat (vrt. 1 Tim. 2:4). Ne, jotka ilman omaa syytään eivät tunne Kristuksen evankeliumia eivätkä hänen Kirkkoaan, mutta etsivät Jumalaa vilpittömin sydämin ja armon vaikutuksen alaisina koettavat teoilla täyttää hänen tahtoaan, jonka he tuntevat omantunnon äänestä, voivat saavuttaa iankaikkisen pelastuksen. Jumalallinen kaitselmus ei kiellä autuuteen välttämätöntä apua niiltäkään, jotka ilman omaa syytään eivät vielä ole päässeet Jumalan nimenomaiseen tuntemiseen, mutta kuitenkin jumalallisen armon avulla ponnistelevat saavuttaakseen oikeudenmukaisen elämän. Sitä hyvää ja totta, mikä heidän keskuudessaan esiintyy, Kirkko pitää arvossa ikään kuin valmistuksena evankeliumiin ja hänen antamanaan lahjana, joka valaisee jokaisen ihmisen, jotta tämä lopulta saisi elämän.” *Lumen gentium* 1964, 16.

⁸¹ Sobrino 1991, 26.

Sobrinon rakkauden teologisessa ajattelussa voidaan nähdä yhtymäkohtia myös Vatikaani II kokouksen jälkeiseen katolisen kirkon uudistuneeseen teologiseen ajatteluun voimakkaasti vaikuttaneen Karl Rahnerin antropologiseen näkemykseen armon olemuksesta. Rahner toteaa yliluonnollisen armon olemuksen olevan Jumalan sisäinen rakkaudessa tapahtuva kommunikaatio. Jumalan itsekommunikaatio yhdistää ihmisen Jumalaan. Ihmisessä taas on olemassa potentiaali armon vastaanottamiseen. Ihmisen eksistenssi täyttyy vuodatetussa armossa ja Jumalan rakkaudessa, sillä potentiaali armon vastaanottamiseen on ihmisessä kaikkein autenttisinta ihmisyyttä. Ihminen on toisin sanoen luotu Jumalan rakkautta varten. Jopa langenneisuudessakin ihmiseen jää syvä kaipaus Jumalaan ja ihmisyyden täyttymiseen. Ilman armon vastaanottamisen potentiaalia ihminen ei pystyisi ymmärtämään Jumalan rakkauden merkitystä ja seuraamuksia eikä omaa, torjuvaa toimintaansa rakkautta kohtaan.⁸² Katolisen kirkon katekismuksessa rakkauden olemus jumalallisena hyveenä onkin määritelty seuraavasti:

Rakkaus elävöittää ja innoittaa harjoittamaan kaikkia hyveitä. Se on ”täydellisyyden side” (Kol. 3. 14); se on hyveiden muoto: se järjestää ne keskenään; se on kristillisen elämän lähde ja päämäärä. Kristillinen rakkaus varmistaa ja puhdistaa inhimillisen rakkauden kykymme. Se nostaa rakkautemme yliluonnolliseen täydellisyyteen, Jumalan rakkauteen.⁸³

Keskeisimpänä ihmisen olemassaoloa määrittävänä ominaisuutena voidaan nähdä kyky Jumalan rakkauden vastaanottamiseen. Garcia toteaa Jumalan olevan tällöin läsnä luomattomassa armossaan, jolloin yliluonnollinen todellisuus tulee läsnä olevaksi luotuisuuden keskellä. Garcian mukaan Rahnerin armoon liittyvä ontologinen käsite yliluonnollinen eksistentiaali on suunnattu vastaan tomistista dikotomista jaottelua luotua ja armoa koskien. Yliluonnollisen eksistentiaalin määrittelyssä on havaittavissa myös aristoteelisen liikkeen logiikkaan sekä Akvinolaisen aktuaalisuuden sekä potentiaalisuuden käsitteisiin liittyvää argumentointia todellisen ihmisyyden syntymiseen liittyen.⁸⁴

Käsitteenä *intellectus amoris* linkittyy edelleen Sobrinon trinitaariseen teologiaan. Logoksen illuminatiivinen tehtävä on myös Kristuksen ja trinitaarisen rakkauden olemuksen valaiseminen.⁸⁵ Teoksessaan *Christology at the Crossroads* Sobrino lausuu Jumalan olemuksen olevan trinitaarinen prosessi, jonka määränpäänä on eskatologinen täyttymys. Tässä prosessissa Sobrino kuvaa Jumalan osallistuvan luotuun historiaan Poikansa kautta. Hengen tehtävänä on liittää ihmiskunta tähän trinitaariseen prosessiin.⁸⁶ Hengellä on siis merkittävä tehtävä Jumalan olemusta kuvaavassa trinitaarisessa prosessissa ja luodun

⁸² Garcia 1987, 25-26.

⁸³ Katolisen kirkon katekismus 2011, Kolmas osa II Jumalalliset hyveet, 1827, 460.

⁸⁴ Garcia 1987, 25-26.

⁸⁵ Sobrino 1991, 34.

⁸⁶ Sobrino 1978, 226.

historian ylläpitäjänä. Sobrinon mukaan Henki yhdistää luodun historian Jumalaan. Tärkein implikaatio Hengen funktiota ja trinitaarista prosessia koskevasta Sobrinon väitteestä on, että ihmisestä tulee näin osallinen trinitaariseen historiaan ja siten Jumalan kanssatoimija historiassa.⁸⁷

Sobrinon rakkauden teologian ristinteologiset intentiot tulevat näkyviksi väitteissä, joissa hän painottaa ristinteologisen episteemisen käsityksensä mukaisesti Jumalan täydellistä toiseutta ihmisen omaehtoiselle jumalakuvaisuudelle. Sobrino toteaa, että ristin valossa Jumalasta täytyy puhua myös negatiivisen teologian ilmaisin. Ristinteologisesti ymmärrettynä Jumala voi olla radikaalilla tavalla erilainen, jopa skandaalinomainen, jolloin myös se mikä on pientä ja heikkoa on Jumalaa koskevan tiedon välittäjä. Jumala on tällöin läsnä myös heikkoudessa ja kärsimyksessä. Tämä on Sobrinon mukaan ristinteologinen realiteetti, joka on ilmoitus Jumalasta ja joka myös vaikuttaa Jumalaan itseensä.⁸⁸

Garcia luonnehtii Sobrinon rakkauden teologiaa trinitaariseksi ristin teologiaksi. Sobrinon ristinteologinen ajattelu pohjautuu Jumalan olemukseen, joka on rakkaus; Isän ja Pojan väliseen kommunikaatioon, joka on perusta Jumalan ja luodun väliselle kommunikaatiolle. Inkarnaatio ymmärretään historiassa Jumalan tekona, jolla hän osoittaa luodun historian trinitaarisen perustan. Sobrinon ristin teologian trinitaariset implikaatiot liittyvät inkarnaation ja luodun historian väliseen suhteeseen. Inkarnaatio on Jumalan uutta luova teko, jonka kautta hän partisipoi inhimilliseen historiaan.⁸⁹ Horrell toteaa väitöstutkimuksessaan, että vapautuksen teologiassa inkarnaatio on tarkentamattomalla tavalla käsitteenä muuntunut vapautuksen motiiviksi. Inkarnaatiossa Jumala tuo ilmi jumalallisen osallisuuden kärsivästä maailmasta inkarnaation ollessa samalla velvoite ihmiskunnalle osallistua sen yhteiseen kärsimykseen, hätään ja köyhyyteen.⁹⁰ Kuten ekklesiaalisen ja sosiaalisen kontekstin sisäkkäisyyttä koskevassa luvussa 2.1. on esitetty, myös Garcian mukaan Sobrinon trinitaarinen ristin teologia kulminoituu luterilaisessa painotuksessa *nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Tällä ristinteologisella maksiimilla Sobrino korostaa, että

⁸⁷ Garcia 1987, 201-202. Trinitaariseen teologiaan liittyen Kärkkäinen yhdistää Hengen trinitaarisen funktion ja solidariteetin käsitteen. Tässä yhteydessä hän luonnehtii käsitettä koinonia nimenomaisesti Hengen aikaansaamana koinoniana, yhteytenä, joka merkitsee yhteyttä Kristukseen. Koinonia merkitsee tällöin myös yhteisöllistä elämää, jossa yhteyden luo Kristus ja Pyhä Henki. Hyväksyvyys sekä oikeudenmukaisuus antropologista toiseutta kohtaan on löydettävissä Hengen yhdistävässä rakkaudessa. Solidariteetti ja Kolminaisuuden sisäinen todellisuus, jakamaton erilaisuus sekä perikoreettinen vastavuoroisuus, vertautuvat Kärkkäisellä toisiinsa. Kärkkäinen toteaa, että ”Pyhä Henki luo yhteyden ja solidaarisuuden yhdistämällä jakaantuneen, sovittamalla vieraantuneen ja sisällyttämällä sen Pojan ruumiiseen”. Kärkkäinen 2016, 189-190.

⁸⁸ Sobrino 1991, 248.

⁸⁹ Garcia 1987, 214.

⁹⁰ Horrell 1988, 103.

osoittaakseen rakkautensa luomaansa maailmaa kohtaan Isä kärsii Poikansa hylkäämisen.⁹¹ Augustinolaisen rakkauden teologian mukaisesti ymmärretty Hengen funktio Isän ja Pojan välisen rakkauden ilmituojana todellistuu nyt ihmiskunnan historiallisen kärsimyksen yhdistäjänä Jumalan itsekommunikaatioon, Jumalan rakkauteen. Garcian ydinväite Sobrinon trinitaarista ristien teologiaa koskien on, että trinitaarinen identifikaatio kärsimykseen, vainoon ja sortoon ilmentää syvimmillä tavalla Jumalan rakkautta.⁹²

Vapautuksen teologian marttyyriuden käsitettä tutkivassa väitöskirjassaan Sturla Stålsett toteaa Sobrinon rakkaudenteologisen käsitteen *intellectus amoris* liittyvän myös *Gaudium et spes* asiakirjassa mainittuihin ajan merkkeihin, joita tässä tutkielmassa on käsitelty luvussa 2.1. Tarkastelemalla Jumalan itseilmoituksen todellistumista nykyisyydessä ja havainnoidessaan Jumalan vaikuttavaa läsnäoloa todellisuudessa teologia säilyttää identiteettinsä. Stålsett mainitsee käsitteen *intellectus amoris* olevan Sobrinon mukaan ”ajan merkkeihin liittyvää teologista ajattelua ilmaiseva tarkoituksenmukaisesti määritelty käsite”. Stålsettin mukaan rakkauden teologia *intellectus amoris* voidaan nähdä määrittävän teologiana, jota tehdään aktuaalisessa, historiallisessa hetkessä. Sen sisällön muodostavat Jumalan läsnäolon ilmoitus, ajan merkit, sekä yhteisön uskon ilmaus, *fides qua*. Teologiana se syntyy tietystä, vapautuksen teologialle ominaisesta esiymmärryksestä, mutta tietystä, yhteisöllisessä paikassa, köyhyydessä ja köyhyyden keskellä. Kuten Teologia *intellectus amoris* luvun johdantokappaleessa todetaan, teologiaa ei siten ensisijaisesti ymmärretä augustinolaisen tradition mukaan määreenä *intellectus fidei*. Argumentoivaa perustelua kristillisen uskon sisällöstä ja luonteesta tulee tehdä perustuen rakkauden olemukseen. Teologinen ymmärrys on tällöin *amor quaerens intellectum*, ymmärrystä etsivä rakkaus. Teologian perimmäistä kysymystä uskon totuudesta koskien Sobrino Stålsettin mukaan varioi myös toisen klassisen teologisen määritelmän *fides quaerens intellectum*. ymmärrystä etsivä usko.⁹³

⁹¹ Garcia 1987, 215.

⁹² Garcia 1987, 215, 149.

⁹³ Stålsett 1997, 45-46 “Sobrino has reflected further on these presuppositions, proposing *intellectus amoris* as the adequate and ideal definition of the theological endeavour”.

Traditionaalinen augustinolainen käsite *intellectus gratiae* kuvaa Augustinuksen armokäsitystä. Augustinuksen mukaan sekä uskon että intellektin alkuperä on vuodatetussa armossa. Lösslin sanoin: ”ymmärrys on tällöin armon muoto, pelastus on intellektuaalinen tapahtuma”. Lössl 1997, 413.

Wilfred toteaa kontekstuaalisen teologian metodologisen lähtökohdan olevan kiinnittynyt olemassa olevaan reaalityodellisuuteen. Metodisesti kontekstuaalinen teologia syntyy tällöin dialogisessa prosessissa, jonka osana on mm. yhteiskunnallisen todellisuuden teologinen reflektointi. Wilfred mainitsee Sobrinon käyttämän ilmaisun *amor quaerens intellectum*, mutta muuntaa käsitteen edelleen muotoon *fides quaerens dialogum*, dialogia etsivä usko. Ilmaisulla halutaan korostaa dialogisena prosessina nähtävän teologisen ajattelun avointa luonnetta. Tässä prosessissa intellekti, tieto ja ymmärrys, ovat osa prosessia, jossa usko realisoituu reaalisen elämäntodellisuuden keskellä käytävän dialogin kautta. Wilfred 2005, 9.

4.1.2. Teologia misericordiae

Sobrinon toinen rakkauden teologiaa määrittävä käsite on *teologia misericordiae*. Vapauden teologian merkittäviin korostuksiin liittyen Sobrino lausuu käsitteen *teologia misericordiae* olevan yhteneväinen vapautuksen teologiaa luonnehtivien käsitteiden *teologia iustitiae* ja *teologia liberationis* kanssa. Sobrinon ekklesiologiset ja ristinteologiset episteemiset käsitykset läpileikkaavat hänen rakkaudenteologista ajatteluaan. Tämä episteeminen näkökanta tulee ilmi käsitettä *teologia misericordiae* määrittävissä, vapauden teologialle ominaisissa painotuksissa. Nämä painotukset koskevat lokaatiota, jossa teologiaa tehdään ja joka edelleen ristin todellisuuden kautta ilmentää käsitystä siitä, millainen Jumala on. Köyhyyden lokaatiossa köyhyyden ja sorron alle joutuneista ihmisistä Sobrino käyttää ilmaisua ristiinnaulitut ihmiset. Sobrinon rakkauden teologiaa määrittävä väite on, että globaalin etelän kärsivien, ristiinnaulittujen ihmisten elämän todellisuus on se *locus*, jonka kautta Kristuksen risti tulee ymmärtää.⁹⁴

Rakkaudenteologisena käsitteenä marttyyrius on Sobrinon *teologia misericordiae*en ytimessä. Ristiinnaulitut ihmiset, köyhyyden, sorron ja vainon alle joutuneet ihmiset, ovat Sobrinon mukaan marttyyreita, jotka todistavat Jumalan valtakunnasta. Sobrino lausuu myös Jeesuksen olevan Jumalan valtakunnan todistaja ja siten julistuksensa vuoksi vainottu ja murhattu marttyyri. Vapauden teologian keskeinen käsite Jumalan valtakunta linkittyy Sobrinolle merkittävään rakkaudenteologiseen marttyyriuden käsitteeseen. Sobrino toteaa, että marttyyrius tulee ymmärtää analogisesti. Perusteluna tälle käsitykselle Sobrino käyttää käsitettä *analogatum princeps*. Ristiinnaulittujen ihmisten ja siten Jumalan valtakunnan todistajien marttyyrius vertautuu Jeesuksen kärsimykseen. *Analogatum princeps* ovat viattomasti kuolleet ja syyttömästi kärsineet, köyhyyttä ja sortoa aiheuttavan kollektiivisen synnin vuoksi tuhoutuneet.⁹⁵

⁹⁴ Sobrino 1991, 34, 196.

⁹⁵ Sobrino 1991, 268-271. Horrell näkee Sobrinon marttyyriuden käsitteen teologisessa reflektaatiossa yhteyttä Moltmannin käsitykseen sosiaalisesta triniteetista ja tähän trinitaariseen teologiaan liittyvään patricompassionismin käsitteeseen. Moltmannin mukaan luodussa historiassa ei ole kärsimystä, josta Jumala ei olisi osallinen. Moltmannin näkemyksen mukaisesti inhimillinen kärsimys voidaan nähdä lähes identifioituvan ristiinnaulittuun Jumalaan. Käsitteen *communicatio idiomatum* avulla Moltmann ilmaisee Jeesuksen inhimillisen ja jumalallisen luonnon välittävää yhteyttä koskien koko inhimillistä historiaa. Horrell katsoo Moltmannin tällöin väittävän, että ihmiskunnan koko ihmisyyys on omaksuttu osaksi Jumalaa jumalallisen luonnon inkarnoitua osaksi inhimillistä historiaa. Horrell kuitenkin kritisoi Moltmannin näkemystä ja torjuu osittain Moltmannin *communicatio idiomatum* -käsitteen tulkinnan, joka Horrellin mielestä voi johtaa hereettiseen ymmärrykseen luontojen sekoittumisesta. Horrell 1988, 59-60.

Pro gradu -tutkielmassaan Tarja Albekoglu tuo esiin vapautuksen teologian kommunaalisten ja yhteiskunnallisten painotusten ja keskeisen käsitteen Jumalan valtakunta sekä rakkauden teologian välistä yhteyttä. Albekoglu toteaa ”vapautuksen teologian korostavan sitä, että olennaista Jumalan luomistarkoituksen toteutumisesta on oikeudenmukaisuuden toteutuminen yhteiskunnallisella tasolla. Oikeudenmukaisuus on

Vapautuksen teologiassa kärsimyksen voidaan nähdä kasvavan merkittäväksi episteemiseksi rakkaudenteologiseksi käsitteeksi. Garcia toteaa, että Latinalaisessa Amerikassa syntyneessä trinitaarisessa ristin teologiassa Jumalan transkendenttisuus avautuu kärsimyksen käsitteestä käsin. Rakkaudenteologisena lähtökohtana on kommunaalinen kärsimys ja kärsimyksen leimaama yhteiskunnallinen todellisuus.⁹⁶ Vatikaani II kirkolliskokouksen uudistusmielisistä korostuksista syntynyt ja kirkon asemaa yhteiskunnassa tarkasteleva teologinen suuntaus sai ilmauksensa vapautuksen teologialle tärkeässä teemassa Jumalan erityisestä rakkaudesta köyhiä kohtaan. Latinalaisen Amerikan neljännen kansainvälisen ekumeenisen kongressin (EATWOT IV, Sao Paulo, 1980) päätösasiakirjassa todetaan, että Jumala ja hänen valtakuntansa eivät ole ymmärrettävissä toisistaan erillisinä. Jumalaa, jonka rakkauden kohteena ovat erityisesti köyhät ja kaikkein halveksituimmat, ei voi tuntea ilman Jumalan valtakunnan todellisuutta.⁹⁷

Myös Sobrinon rakkaudenteologisen käsitteen *teologia misericordiae* voidaan katsoa yhdistyvän Latinalaisen Amerikan trinitaariseen ristin teologiaan ja vapautuksen teologialle merkittävään kärsimyksen teemaan. Garcia väittää, että ristin teologia on Sobrinon rakkauden teologisen ja kristologisen ajattelun perustava teologinen lähtökohta. Sobrino pohjaa teologisen ajattelunsa negatiiviseen teologiaan. Jumalan tuntemisessa reaalityodellisuuden kautta kärsimys on realiteetti, joka myös analogisena terminä kertoo siitä, mitä Jumala on. Väitettä ristin teologian keskeisyydestä Sobrinon teologisessa ajattelussa Garcia perustelee sillä, että kärsimys on Sobrinolle negatiiviseen teologiaan perustuva analoginen lähtökohta.⁹⁸ Garcian ydinväite Sobrinon ristinteologista ajattelua koskien on, että Jumala ei ainoastaan kanna ihmiskunnan kärsimystä itsessään vaan trinitaarisessa rakkaudessaan Jumala identifioituu kaikkiin kärsiviin. Silloin se, mikä on rajallista ja heikkoa voi ilmaista tietoa Jumalasta. Ristin kautta kärsimyksen analogia syvenee ja tulee ymmärretyksi. Garcian mukaan Sobrinon rakkauden teologiassa kärsimyksen analogia merkitsee myös episteemistä murrosta. Kärsimyksen analogialla voidaan ilmentää Jumalan olemusta ja pelastavaa toimintaa luodussa maailmassa. Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologian keskeinen kärsimyksen teema yhdistyykin Sobrinon ajattelussa Jumalan transkendenttisuuden avaamiseen. Kuten luvun johdantokappaleessa todettiin, ristinteologisen episteemisen lähestymistavan voidaan nähdä läpileikkaavan kokonaisuudessaan Sobrinon

rakkauden yhteiskunnallinen taso ja rakkaus on vapautuksen teologian mukaan Jumalan valtakunnan olennaisin elementti”. Albekoglu 1996, 102.

⁹⁶ Garcia 1987, 201.

⁹⁷ Horrell 1988, 101-102.

⁹⁸ Garcia 1987, 182.

rakkaudenteologista ajattelua. Risti episteemisenä todellisuutena merkitsee tällöin Jumalan transkendenttisuuden ymmärrettäväksi tulemista siinä, mikä ihmisymmärrykselle näyttää olevan Jumalan olemukselle vastakkaista.⁹⁹

Myös Stålsett korostaa vapauden teologian kärsimyksen teeman merkitystä Sobrinon rakkaudenteologisille painotuksille. Kuten edellisessä luvussa on todettu, Sobrinon rakkauden teologiaa määrittää käsite ajan merkit. Ajan merkkien mukainen Jumalan läsnäolo historiassa on sanoitettavissa kahtena erilaisena teologisena ulottuvuutena. Historiallis-pastoraalinen ulottuvuus ilmaisee kullekin aikakaudelle luonteenomaiset pastoraaliset vaateet ja tehtävät. Historiallis-teologinen ulottuvuus liittyy teologiseen ymmärrykseen ja tietoon Jumalasta. Tähän historiallis-teologiseen ulottuvuuteen Sobrino liittää vapauden teologialle sekä rakkauden teologiselle ilmaisulle *teologia misericordiae* perustavan periaatteellisen käsitteen *el principio misericordia*. Kärsimyksen teeman teologinen merkityksellisyys on havaittavissa historiallis-teologisen ulottuvuuden ajan merkkien mukaisesti ymmärretyssä reaalityodellisuudessa; köyhien ja sorrettujen reaalissa todellisuudessa, joka ilmentää Jumalan todellista läsnäoloa.¹⁰⁰ Vapauden teologialle ominainen armokäsitys ilmeneekin Sobrinon teologisessa ajattelussa korostuneen ekklesiaalisena armokäsityksenä. Tätä armokäsitystä voidaan luonnehtia seuraavilla Sobrinon teologiselle ajattelulle ominaisilla ekklesiaalisilla teemoilla: ”Kirkon tulee aina olla armollinen huomioiden reaalinen kontekstuaalisuus. Kirkko, joka on armollinen harjoittaa erityistä vastavuoroisuutta kuuntelemalla jäseniään ja vastaamalla heidän tarpeisiinsa. Kirkko, joka harjoittaa armollisuutta ja vastavuoroisuutta, palvelee Jumalan valtakunnan tulemista sekä heitä, joille tuo valtakunta on ensisijaisesti tarkoitettu”¹⁰¹. Sobrinon teologisessa ajattelussa rakkauden teologia kasvaa Kristuksen tuntemisesta ja kristologisista näkemyksistä. Paikallisuus ja kontekstuaalisuus synkronoituu ilmoituksen vastaanottamiseen ja sen ymmärtämiseen ja

⁹⁹ Garcia 1987, 183, 194-195. Sobrino painottaa ristin todellisuuden kyseenalaistavan kaiken luonnolliseen teologiaan pohjautuvan tiedon Jumalasta. Sobrino myös kritisoi positiivisen teologian lähtökohtia Jumalan tuntemiselle, erityisesti vääristävää inhimillistä subjektiivisuutta. Sobrino lausuu ”ristin paljastavan ihmisen ylimielisyyden ja omakekoiset jumalakuvat, jotka ovat ristiriidassa todellisen Jumalan olemuksen kanssa”. Sobrinon painava väite luonnollista teologiaa ja ristin teologiaa koskien on, että ristin valossa ihmisellä ei ole luonnollisen teologian mukaista tietä Jumalan tuntemiseen. Sobrino 1978, 221.

¹⁰⁰ Stålsett 1997, 44-45. Sobrinon tavoin Gutierrez korostaa köyhien ja sorrettujen sekä Jumalan läsnäolon todellisuuden kytkeytymistä toisiinsa. Myös Gutierrez painottaa köyhien ja Jumalan tuntemisen välistä yhteyttä, sillä keskeisenä ulottuvuutena raamatullista uskoa määrittää Jumalan ja köyhien ihmisten välinen vuorovaikutuksellinen sidonnaisuus. Gutierrez 1983,8-9. Gutierrez lausuikin ”suhteemme Jumalaan saavan ilmaisunsa suhteessamme köyhiin ja sorrettuihin” Gutierrez 1983, 8.

Vapautuksen teologian sakramenttiteologisia perusteita koskevassa artikkelissaan Victor Codina esittelee ajatuksen köyhistä Jumalan valtakunnan sakramenttina historiassa. Jumalan valtakunta on köyhissä kätkettynä vastakohtaansa. Ristin teologian mukaisesti Kristus on läsnä köyhissä ja sorreetuissa ja heidän elämäntodellisuudessaan. Analogisesti ymmärrettynä köyhiä voidaan siten kutsua Jumalan valtakunnan sakramentiksi. Codina 1996, 221-222.

edelleen Jumalan tuntemiseen ja tietoon Jumalasta. Sobrinon kristologiselle näkemykselle keskeisimmiksi teologisiksi painoituksiksi nousevat inkarnaatio luotuun historiaan sekä Jumalan valtakuntaa koskeva Jeesuksen julistus ja toiminta. Jeesuksen elämän ja toiminnan mukaisesti kirkon missio on armollisuus. Merkittäväksi kristologiseksi periaateksi voidaan tällöin määritellä käsitys historiallisesta Jeesuksesta. Sobrinon rakkauden teologian voidaan sanoa olevan ekklesiologista kristologiaa. Sobrinon kristologia yhdistyy ekklesiologiaan ja käsitykseen historiallisesta Jeesuksesta.¹⁰²

4.2. Mannermaan kristologiset näkemykset ja rakkauden teologia

4.2.1. Rakkaus muotona

Mannermaa lausuu rakkauden olevan Lutherin teologista ajattelua ja siten kristologiaa määrittävä ydinkäsite. Rakkaus linkittyy Lutherin teologiseen kokonaisnäkemykseen. Rakkaudenteologisesta perustasta kasvavat myös rakkauden teologian ja uskon teologian väliseen vuoropuheluun liittyvät käsitykset rakkaudesta muotona ja rakkaudesta substanssina.¹⁰³ Mannermaa toteaa, että ”Lutherin teologiaa on alettu tarkastella paitsi johdonmukaisena uskon teologiana, myös johdonmukaisena rakkauden teologiana”¹⁰⁴. Rakkaudenteologinen dimensio kytkeytyy vahvasti Lutherin reaalis-onttiseen käsitykseen ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta. Lutherin teologista ontologiaa ja reaalis-onttista todellisuuskäsitystä havainnoiva tutkimussuuntaus onkin ollut leimallista suomalaiselle Mannermaan tutkimustuloksiin pohjaavalle Luther -tutkimukselle.¹⁰⁵

Lutherin reaalis-onttinen todellisuuskäsitys ilmenee myös hänen käsityksessään teologisesta opista. Rakkauden teologian, uskon teologian ja kristologian yhteys Lutherin teologiassa on havaittavissa ymmärryksenä teologisen opin luonteesta. Käsitteellä *doctrina* Luther ilmentää teologisten oppilauseiden vertautuvuutta muiden tieteenalojen oppilauseisiin ja niiden sisältämien väitteiden reaaliseen viittaussuhteeseen. Vertautuvuus muiden tieteenalojen ja teologian välillä tulee ilmi Lutherin käsityksessä teologisen opin lauseista varmoina väitteinä. Luther painottaa teologisen opin olevan sensitiivistä, jolloin opin lauseet viittaavat reaaliseen kohteeseen, sillä erotuksella, että aistein havaittavan välittömän kohteen

¹⁰¹ Kelly 2008, 155-156.

¹⁰² Kelly 2008, 156-158.

¹⁰³ Mannermaa 1992 b, 25.

¹⁰⁴ Mannermaa 1992 b, 25.

¹⁰⁵ Mannermaa 1992 b, 25. Esimerkkinä Lutherin teologista ontologiaa koskevasta suomalaisesta Luther - tutkimuksesta voidaan mainita Ilmari Karimiehen pro gradu -tutkielma *Deum sub carne crucifixa intelligere*. Martti Lutherin ristinteologinen uskokäsitys. Uskon kognitiivinen asema suhteessa teologiseen ontologiaan ja antropologiaan teoksessa *Operationes in Psalmos* (1519-1521). Tutkielmassaan Karimies selvittää Lutherin

sijaan teologisen opin lauseet viittaavat uskon kohteeseen. Lutherilla teologinen oppi vertautuu sensitiiviseen tietoon. Tämä korostus ilmentää uskon ja tiedon ymmärtämistä luonteeltaan yhdenmukaisina. Teologian ja muiden tieteenalojen ero näyttäytyy näin tieteenalojen erilaisessa kohteessa. Nämä Lutherin teologisen opin määrittelyt yhdistyvät Lutherin teologista ontologiaa koskeviin käsityksiin. Luther toteaa teologisella opilla olevan reaalisen kohteen. Kristuksessa opin kohteena on Jumalasta ilmoittava tieto, jonka usko omaksuu. Lutherin oppia koskevien käsitysten mukaan usko ilmentää kohteensa tavoittavaa intellektiä. Näin Luther voi väittää, että usko on todellista ymmärtämistä (*intellektio*).¹⁰⁶

Juuri uskossa läsnä oleva jumalallinen olemistodellisuus, ymmärrys Jumalan olemuksesta rakkautena ja siten Kristuksesta uskon muotona, on Mannermaan mukaan Lutherin rakkauden teologian ja uskon teologian yhdistymisen ydintä. Lutherin skolastiseen armo-oppiin kohdistama kritiikki liittyy Mannermaan mukaan rakkauden olemuksen määrittelyyn ja erotteluun jumalallisena ja inhimillisenä todellisuutena ja siten myös ymmärrykseen rakkauden oikeasta järjestyksestä. Uskon ja rakkauden käsitteiden määriteltävä olemus muotona (*forma*) tai aineksena (*materia*) sekä näiden käsitteiden välittävä yhteys jumalalliseen olemistodellisuuteen muodostavat perustan rakkauden teologiaa koskevalle skismalle Lutherin teologian ja skolastisen armo-opin välillä. Aristoteeliseen ontologiaan perustuvassa skolastisessa armo-opissa olioiden nähtiin muodostuvan materiasta ja formasta. Tähän ontologiseen käsitykseen kiinnittyi myös skolastisen teologian kausaalioppi. Skolastisessa teologiassa rakkaus ymmärrettiin Jumala -suhteen syntymiseen vaikuttavana liikkeenä kohti Jumalaa. Rakkauden liikkeen armoittaminen vuodatetulla armolla (*gratia infusa*) saa rakkauden kohoamaan Jumalan luokse ja näin tavoittamaan kohteensa. Vuodatetun armon vahvistama rakkaus antaa uskolle muodon eli jumalallisen olemistodellisuuden. Aristoteelinen ontologinen kausaliteetti esittää jokaisen olion olemisen määrittävän olion sisäisen päämäärän (*telos*) mukaan. Kausaliteettiopin päämääräisyys on se päämäärä, johon liike kohdistuu. Rakkaus, joka olemukseltaan on liikettä kohti Jumalaa, on varsinainen muutosyys, joka skolastisen kausaaliopin ja aristoteelisen ontologian mukaan

teologisen ontologian ja ristinteologian välistä suhteutumista, Lutherin käsitystä Jumalan olemuksesta ja uskosta ontologisena jumalallisena olemistodellisuutena. Karimies 2005.

¹⁰⁶ Martikainen 1999, 82-84, 86. Rakkauden teologian, uskon teologian ja kristologian yhteys tulee ilmi myös Lutherin rakkauden käsitteen määrittelyssä. Artikkelissaan 'Doctrina' ja sen skolastinen sidonnaisuus Lutherin teologiassa Martikainen toteaa Lutherin ymmärtävän rakkauden reaalisena partisipaationa Jumalaan. Martikainen määrittelee näin tiivistetysti "Lutherin ymmärtävän rakkauden uskon ulottuvuudeksi, jolloin rakkaus on inkarnoitunutta, toimivaa uskoa, jonka eksplikoimisessa Luther käyttää kristologiasta saamaansa analogiaa". Martikainen 1987, 97.

kohottaa uskon jumalalliseen todellisuuteen ja todellistaa ihmisyyden lopullisen päämäärän (*telos*).¹⁰⁷

Skolastisen armo-opin ja vanhurskauttamiskäsityksen tiivistys rakkauden informoima usko (*fides charitate formata*) saa Lutherin teologiassa muodon Kristuksen informoima usko (*fides Christo formata*). Mannermaa painottaa Lutherin omaavan näkemyksen, jonka mukaan uskossa läsnä oleva Kristus on tällöin uskon jumalallinen olemistodellisuus, Kristus on uskon muoto (*formam esse fidei*). Koko Lutherin teologisen ajattelun ydin ja skolastiikan armo-opin vastainen kritiikki saa näin ilmauksensa Kristuksen todellisen läsnäolon korostuksessa.

Skolastisen armo-opin vuodatetun armon armoittaman rakkauden sijaan uskon saattaa liikkeeseen ja tekee eläväksi uskossa läsnä oleva Kristus.¹⁰⁸

Mannermaa tuo esiin myös Lutherin trinitaarisen ontologian ja usko-käsitteen välisen yhteyden. Selventäessään teologista ontologiaansa Luther esittelee *Operationes in Psalmos* -teoksessaan näkemyksiään teologisista hyveistä; uskosta, toivosta ja rakkaudesta. Teoksessa tulee näkyviin Lutherin kriittinen suhtautuminen skolastisen teologian käsitykseen armon *habituksesta* eli luodusta armosta. Luther torjuu näkemyksen, jonka mukaan luotu armo, *habitus*, ihmiselle lahjoittamisen jälkeen aksidentaalisesti kiinnittyy ihmiseen ja ihmisen olemukseen. Mannermaan mukaan Luther myös kritikoi skolastista käsitystä teologisten hyveiden *habituksen* ja *aktuksen* ontologisesta erottelemisesta. Lutherin käsityksen mukaan teologisten hyveiden olemineen ja teko ovat keskenään yhdenmukaiset. Lutherin ajatuskulku tähtää näin trinitaarisen olemisen olemuksen ja teologisten hyveiden olemisen olemuksen yhdenmukaiseen ymmärtämiseen.¹⁰⁹ Mannermaa luonnehtii Lutherin näkemystä lausumalla, että ”niin kuin trinitaarinen olemineen on Sanan liikettä, samalla tavalla Sanan synnyttämä teologisten hyveiden liike sielussa on Jumalan olemista”¹¹⁰. Mannermaa korostaa uskon liikkeen ja Kolminaisuuden sisäisen liikkeen yhteyden perustuvan läsnä olevaan Kristukseen uskossa:

Niin myös me olemme Jumalassa, liikumme ja elämme hänessä. Me olemme Isän vuoksi, joka on jumaluuden substanssi; me liikumme Pojan kuvan liikuttamina, Pojan, joka syntyy Isästä ikään kuin jumalallisella ja ikuisella liikkeellä liikutettuna; me elämme Hengen mukaan, jossa Isä ja Poika lepäävät ja ikään kuin elävät¹¹¹.

Luvussa 3.2.1. Kristus Logos on tarkasteltu augustinolaisen illuminaatiotradition ja Lutherin olemiskäsityksen yhteyttä. Mannermaan luonnehtiman Lutherin trinitaarisen ontologian ja

¹⁰⁷ Mannermaa 1979, 27-28.

¹⁰⁸ Mannermaa 1979, 30-33.

¹⁰⁹ Mannermaa 1992 a, 22-23.

¹¹⁰ Mannermaa 1992 a, 23.

näkemyksen uskosta muotona voidaan nähdä kasvavan edellä nimetyssä luvussa mainitusta augustinolaiseen illuminaatio-oppiin ja Logos-teologiaan liittyvästä käsityksestä uskosta valona ja siten todellisena kohteensa tavoittavana intellektinä. Lutherin trinitaariseen ontologiseen ajatteluun yhdistyen Karimies käyttää uskosta käsitteenä myös termiä teologinen intellekti. Karimies väittää uskon merkitsevän Lutherille välitöntä ja todellista tietoa Jumalasta. Perusta uskon kautta välittyvälle epistemologiselle tiedolle Jumalasta on uskovien ja jumalallisen luonnon ontologisessa yhteydessä. Karimies kuitenkin korostaa, että vaikka Luther ymmärtää uskon käsitteen jumalallisena valona, tämä valo kuvataan Lutherin uskon käsitteen määrittelyssä kätkeytyneenä ja hämäränä. Luther kuvaakin uskon valoa valona pimeydessä. Karimies toteaa Lutherin määrittelevän uskon myös hengelliseksi intellektiksi. Tutkimuksessaan Karimies määrittelee hengellisen intellektin aktiivisessa mielessä uskon jumalallisen valon kautta tapahtuvaksi ymmärrykseksi koskien hengellistä, näkymätöntä maailmaa. Lutherin trinitaarisessa ontologiassa Karimies näkee yhteyksiä augustinolaiseen rakkauden teologian traditioon ja näkemykseen rakkaudesta jumalallisena valona, mystiikan teologian painotuksiin uskosta pimeänä valona ja arvoituksena sekä aristoteelisen ajattelun perinteen muodon käsitteeseen.¹¹²

Käsitykseen rakkaudesta muotona linkittyy osaltaan myös Lutherin ristinteologinen ajattelu. Mannermaa korostaa, että Jumalan lahjoittava ja yhdistävä rakkaus on Lutherin mukaan uutta luova voima.¹¹³ Jumala luo tyhjästä, lahjoittaa rakkautensa ja luo rakkautensa kohteen, jolloin Mannermaan sanoin voidaan lausua: ”Jumala toteuttaa olemustaan lahjoittamalla olemassaolon kaikelle, mitä on”¹¹⁴. Jumalan rakkauden ja ihmisen rakkauden erotuksena voidaan edelleen nähdä rakkauden liikkeen suunta. Lutherin skolastista rakkauden teologiaa vastaan suunnattu ristinteologinen kritiikki kohdistuu Jumalan lahjoittavan rakkauden ymmärtämiseen ihmisen rakkauden mukaiseksi. Mannermaa toteaa Lutherin kritiikin kohdistuvan aristoteelisen filosofisen rakkauskäsityksen mukaisesti tulkittuun käsitykseen vuodatetusta armosta. Luther painottaa Jumalan luovan rakkauden luonnetta

¹¹¹ Mannermaa 1992 a, 23. ”Ita et nos in deo sumus, movemur et vivimus: sumus propter patrem qui substantia divinitatis est, movemur imagine filii qui ex patre nascitur divino et aeterno velut motu motus, vivimus secundum spiritum in quo pater et filius quiescunt et velut vivunt”. WA 2, 536, 28-31.

¹¹² Karimies 2017, 204-205. Augustinuksen rakkauden teologiassa rakkaus ja tieto kuuluvat olemuksellisesti yhteen. Ne liittyvät myös luomisen teologiaan ja ihmisen luotuisuuteen Kolminaisuuden kuvana. Kolminaisuuden sisäinen rakkaus, johon ihminen tahtomisen sielunkyvylään osallistuu, synnyttää tahdossa liikettä johtaen sielun kohoamiseen kohti kokonaisvaltaista osallisuutta trinitaarisesta rakkaudesta. Rakkaus on niin Augustinuksen kuin Platonin mukaan kohottava voima, joka liikuttaa sielua kohottaen sen liikkeeseen kohti tosiolevaisten ideoiden valtakuntaa. Augustinuksen ajattelussa rakkauden ja tiedon perusta on Kolminaisuuden sisäisessä olemuksessa. Sielunmatkalla kohti korkeinta hyvää Kolminaisuuden toinen persoona, Logos, on välittäjä, jonka kautta Jumalaa koskeva tieto välittyy. Annala 2001, 161-162.

¹¹³ Mannermaa 1995, 36.

yhdistymisenä olemiseen eli muotoon luovana tekijänä. Jumalan rakkaus antaa muodon muotoa vailla olevalle, sellaiselle, joka on ei-mitään. Lutherin ajattelussa muodon ja materian käsitteiden ristinteologinen määrittely on avainasemassa myös olemiskäsityksen määrittelyn kannalta.¹¹⁵ Lutherin ristinteologinen ajattelu yhdistyy olennaisesti Jumalaa koskevan tiedon luonteeseen. Lutherin ristinteologista epistemologiaa koskien Mannermaa lausuu ”uskon olevan tietoa, joka ei tiedä mitään, eli jolta on otettu muoto pois”¹¹⁶. Jumalan tyhjästä uutta luova toiminta voi näyttäytyä ihmisen tiedolliselle ymmärrykselle vastakkaiselta. Sellaisena se on luonnollisen järjen tavoittamattomissa. Ristiinnaulittu Kristus ja Kristuksen risti ovat vastakohtaansa kätkeyty ilmoitus Jumalasta.¹¹⁷

4.2.2. Rakkaus substanssina

Rakkauteen substanssina yhdistyvät jo edellä mainitut Lutherin käyttämät termit ihmisen rakkaus sekä Jumalan rakkaus. Luther käyttää myös käsitettä puhdas rakkaus kuvaamaan Sanan kautta vastaanotettavaa puhdistavaa rakkautta. Mannermaa toteaaakin, että käsitteet ihmisen rakkaus ja Jumalan rakkaus määrittävät koko Lutherin uskokäsitystä. Mannermaan mukaan Lutherin teologisen ajattelun lähtökohtana on tällöin Jumala-suhteen ymmärtäminen Jumalan rakkauden ja ihmisen rakkauden toisistaan eroavista olemuksista käsin. Luther määrittelee ihmisen rakkauden olevan tavoittelevaa, Jumalaan korkeimpana hyvänä suuntautuvaa rakkautta. Jumalan rakkaus on lahjoittavaa, ei-mihinkään kohdistuvaa rakkautta, joka uskossa otetaan vastaan. Luther painottaakin Jumala-suhteen olevan vastaanottava uskon suhde (*iustitia passiva, iustitia fidei*).¹¹⁸

Kuten edellisessä luvussa on todettu, Mannermaan keskeinen Lutherin teologiaa koskeva väite on, että Jumalan rakkaus on perustavaa laatua oleva lähtökohta ihmisen Jumalaan kohdistuvalle rakkaudelle. Tällaisena perustana Jumalan rakkaus kohdistuu pahaan ja puutteelliseen. Mannermaa korostaakin Jumalan rakkauden yhdistävää ulottuvuutta. Lutherin teologian Jumalan rakkautta koskevalle ydinväitteelle perustuu siitä seuraava väite uskossa vastaanotettavasta puhtaasta rakkaudesta Jumalaan. Käsitteellä puhdas rakkaus Luther ilmentää käsitystään uskosta, joka omistaa puhtaan Jumalan rakkauden. Puhdas rakkaus on täten rakkautta, jolla Jumalaa rakastetaan siksi, että hän on hyvä. Puhtaaseen

¹¹⁴ Mannermaa 1995, 36.

¹¹⁵ Mannermaa 1995, 33-34, 36, 52.

¹¹⁶ Mannermaa 1992 d, 68.

¹¹⁷ Martikainen 1999, 86. Loewenich tarkastelee Lutherin käyttämiä käsitteitä kunnian teologia ja ristin teologia sekä näiden käsitteiden merkitystä teologiselle tiedolle Jumalasta. Lutherille ristin episteemisen todellisuuden syrjäyttävä teologia on kunnian teologiaa, joka ei johda Jumalan todelliseen tuntemiseen. Jumalaa koskeva tieto on kätkeyty ristin salaisuuteen. Tästä syystä Luther puhuu vastakohtaansa kätkeytystä salatusta Jumalasta. Loewenich 1976, 27, 30.

rakkauteen ei sisälly hyödyn tavoittelua ja pyyteellisyyttä. Puhdas rakkaus käsitteenä kiinnittyykin Lutherin uskokäsitykseen ja ymmärretään Jumalan tekona ihmisessä. Puhdas rakkaus on vastaanottavaa uskoa ja Jumalan teon kohteena olemista, Lutherin omin sanoin ”iloista passiota”.¹¹⁹

Jumalan rakkauden ja ihmisen rakkauden olemuksellinen eroavaisuus kiteytyy Lutherin näitä rakkauden lajeja koskevassa luonnehdinnassa ”Jumalan rakkaus ei löydä, vaan luo rakastettavansa; ihmisen rakkaus syntyy rakastettavastaan”¹²⁰. Tällä Lutherin tiivistelmällä kahdenlaisesta rakkaudesta Mannermaa haluaa painottaa Lutherin käsitystä ihmisen rakkaudesta, joka suuntautuu aina olevaan. Lutherin voidaan havaita argumentoivan augustinolaisen teologian pohjalta, miten ihminen sielunkykyjensä kautta hahmottaa olevaa todellisuutta. Augustinolaisessa rakkauden teologiassa rakkaus synnyttää liikettä. Tahdon sielunkyvylle sen itsensä ulkopuolella olevan todellisuuden ulottuvuus, jota se tavoittelee, on hyvä ja kaunis. Argumentaation kehä syntyy siten sekä rakkauden eli tahdon objektien reaalisuudesta että rakkauden synnyttämän liikkeen välisestä relaatiosta. Lutherin ihmisen rakkautta koskeva perustava väite onkin, että ”ihmisen rakkaus löytää kohteensa” ja sellaisena kohdistuu ylös kunniaan ja siihen, mikä on arvokasta. Tällaisena ihmisen rakkaus on suuntautunut oman hyödyn etsimiseen ja ihmisen voidaan sanoa rakkauden kohteessa tavoittelevan omaa hyväänsä.¹²¹ Mannermaa korostaa käsitteen ihmisen rakkaus liittyvänkin Lutherin ajattelussa syntioppiin ja olevan täten syntiopillinen käsite.¹²²

Lutherin rakkauden teologian ja siten myös trinitaarisen ontologisen ajattelun keskeisenä kristologisena käsitteenä Mannermaa tuo esiin termin substanssi. Osaltaan kahden rakkauden, Jumalan ja ihmisen rakkauden, näkökulmaan liittyen Lutherin rakkauden teologian ja uskon teologian leikkauspisteessä on käsitys rakkaudesta substanssina. Mannermaa toteaa Lutherin käyttävän käsitettä substanssi sekä filosofisena että teologisena käsitteenä, mutta tavalla, jolloin filosofinen ajattelu palvelee teologista ilmaisua. Filosofinen substanssikäsite *ens in se*, itsessään oleva todellisuus, palvelee tällöin uskon teologian keskiössä olevaa ajatusta Jumalan ja ihmisen uniosta. Rakkaus ymmärretään silloin ”substanssina, itsessään olevana todellisuutena, *ens in se*”.¹²³ Mannermaa tuo kuitenkin korostuneesti ilmi, että Luther ei substanssi -käsitteen käytöllä tarkoita substanssien

¹¹⁸ Mannermaa 1992 c, 42.

¹¹⁹ Mannermaa 1992 c, 43-46.

¹²⁰ Mannermaa 1995, 9. ”Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili”. WA 1, 365, 2-4.

¹²¹ Mannermaa 1995, 10-12.

¹²² Mannermaa 1992 f, 279.

¹²³ Mannermaa 1992 a, 17; Mannermaa 1992 d, 61; Mannermaa 1979, 29-30.

muuttumista toisikseen. Mannermaan mukaan Lutherin käsitteellinen tähtäyspiste on juuri vastakkainen ilmaisten sen, että Jumalan ja ihmisen välisessä uniossa kummatkin säilyvät ”itsessään olevina suureina, itsenäisinä substansseina”.¹²⁴

¹²⁴ Mannermaa 1992 a, 17-18.

5. Rakkauden teologia ja theosis -käsitys

5.1. Kristuksen kuvan kaltaisuuteen kasvaminen – Sobrino

5.1.1. Kärsivä Herran palvelija – palvelun teologia

Sobrinon theosis -käsitystä osaltaan rakentavassa palvelun teologian (*servant theology*) käsitteessä ilmenee vapautuksen teologialle ominainen raamatullisuuden painottaminen yhtenä kristologisen ajattelun lähtökohtana. Sobrino esittelee myös käsityksensä Kärsivän palvelijan hahmon raamatullisesta perustasta ja tämän palvelun teologian kuvan muuntumisesta Vanhan testamentin profeettallisesta hahmosta Uuden testamentin kristologiseksi kuvaukseksi Jeesuksesta. Esimerkkinä tästä kuvan muuntumisesta Sobrino nimeää Jesajan kirjan jakeet (Jes. 42:1-9), joita evankeliumeissa on käytetty ilmentämään Jeesuksen maanpäällistä toimintaa ja missiota (Matt. 12:18-21, Joh. 8:12, Luuk. 4:18, Luuk. 7:22). Jesajan kirjan Kärsivää Herran palvelijaa koskevissa luvuissa (Jes. 52:13-53:12) esiintyviä ilmauksia on Sobrinon mukaan ensin käytetty Jeesuksen kuoleman raamatulliseen kuvaamiseen (Ap. t. 8:32, Luuk. 22:37) ei niinkään hänen kuolemansa merkityksen selventämiseen. Perusteluksi väitteelleen Sobrino mainitsee uudenlaisen, palvelun teologian mukaisen tematisoinnin puuttumisen näistä Kärsivää Herran palvelijaa koskevista Vanhan testamentin tekstilainauksista. Kristologisen ajattelun kehittymiseen Sobrino näkee vaikuttaneen Neljännen makkabilaiskirjan ja antiokialaisen tradition, joissa painottuvat teemat viattoman kuolemasta, sijaiskärsijästä ja sovituksesta. Antiokialaisen tradition mukainen Jeesuksen ja Kärsivän palvelijan välinen yhteys on löydettävissä Uuden testamentin erilaisissa tekstikerrostumissa. Tekstiesimerkkeinä Sobrino viittaa muun muassa Roomalaiskirjeeseen (Room. 3:25), 2. Korinttilaiskirjeeseen (2. Kor. 5:21), Johanneksen evankeliumin Jumalan Karitsaa koskevaan lukuun (Joh. 1:29) sekä ensimmäiseen Johanneksen kirjeeseen (1. Joh. 2:2; 4:10). Uuden testamentin teksteissä on nähtävissä kasvava, sisäistynyt ymmärrys Jeesuksen ja Kärsivän Herran palvelijan samaistumisesta ja tämän yhteyden perustavaa laatua olevasta soteriologisesta olemuksesta. Uuden testamentin teksteissä korostuukin Sobrinon mukaan Jeesuksen viattomuus sekä kollektiivisen kärsimyksen kantaminen.¹²⁵

Kärsimyksen teeman yhdistyminen kärsimyksen kantamiseen liittyy myös tämän toiminnan kautta saatavaan uudenlaiseen tietoon Jumalasta. Sobrino väittää ilmaisun Herran palvelija (*Servant of Yahweh*) olevan autenttisin ja alkuperäisin Jeesusta koskeva kristologinen kuvaus. Tämän varhaisen ilmaisun kristologinen painoarvo tulee Sobrinon

¹²⁵ Sobrino 1991, 225-226.

mukaan ilmi sen sisältämässä ristinteologisessa ulottuvuudessa. Herran palvelijan hahmo ilmentää ristin skandaalia. Palvelija todellistaa ristin skandaalin; heikkona ja haavoittuvaisena olemisen ja Jumalan hylkäämäksi tulemisen kokemuksen.¹²⁶ Kärsimyksessä avautuva ymmärtäminen merkitsee siten enemmän kuin tiedollinen ymmärrys. Kärsimyksen kautta syntyvä ymmärrys on myös inhimillistä, kokemuksellista ymmärrystä. Ristin skandaali saattaa ihmisen osalliseksi Jumalaa koskevasta tiedosta.¹²⁷

Tähän kärsimyksen teemasta kasvavaan Jumalaa koskevaan ymmärrykseen ja sen avaamiseen yhdentyy Sobrinolla solidariteetin käsite. Jumalan erityisessä ilmoituksessa paljastama solidariteetti köyhiä ja sorrettuja kohtaan todentaa Jumalan olevan kärsivä Jumala. Sobrino tiivistääkin solidariteetin käsitteeseen liittyvän ristinteologisen maksiminsa seuraavasti: ”Evangeliumien alkuajoista asti Jumala on ilmoittanut itsensä ihmisille Jeesuksessa, joka on Jumala meidän kanssamme, evangeliumitekstien kerrostumien kautta hän ilmoittaa itsensä meille Jumalana meidän puolestamme, mutta ristillä hän ilmoittaa itsensä Jumalana, joka on meidän armoillamme, Jumalana, joka on meidän kaltaisemme”¹²⁸. Sobrinon keskeinen ristin teologiaa ja kärsimyksen teemaa koskeva väite onkin, että ristin ilmoitus on ymmärrettävissä Jumalan solidaarisuutena ihmisen kärsimystä kohtaan. Jumalan käymä taistelu kärsimystä vastaan toteutuu myös inhimillisellä tavalla. Jumalan kärsiminen ristillä osoittaa uudenlaisen tavan, jolla kärsimykseen tulisi suhtautua. Sen sijaan, että kärsimyksen eristämällä luodaan eriarvoistuvia rakenteita, kärsimykseen tulisi suhtautua solidariteetilla; astua kärsimykseen toisten rinnalle ja kantaa kärsimystä yhteisesti.¹²⁹ Painottaakseen kärsimyksen teemaa ja kärsimyksen kantamista koskevaa väitettään Sobrino viittaa Leonardo Boffin vapautuksen teologian mukaiseen kärsimyksen ja marttyyriuden teemojen ja Jumalan olemuksen luonnehdintaan:

Jumalan pysyessä vaiti kärsimyksen edessä johtuu se siitä, että hän kärsii itse ja ottaa omakseen marttyyreiden ja kärsivien todellisuuden. Kärsimys ei ole vierasta hänelle; mutta hyväksyessään sen kärsimyksestä ei tule ikuista eikä meiltä evätä toivoa. Sisäistämällä kärsimyksen Jumala tahtoo torjua historiallisten ristien syntymisen.¹³⁰

Jeesuksen kärsimyksen vertautuvuus köyhien ja sorrettujen kärsimykseen nousee Sobrinon kristologisessa ajattelussa vahvasti esiin. Sobrinon ristiinnaulituiksi ihmisiksi kutsumien,

¹²⁶ Garcia 1987, 169.

¹²⁷ Sobrino 1991, 249-250.

¹²⁸ Sobrino 1991, 245. “If from the beginning of the gospel God appears in Jesus as a God with us, if throughout the gospel God shows himself as a God for us, on the cross he appears as a God at our mercy and, above all, as a God like us”.

¹²⁹ Sobrino 1991, 245-246.

¹³⁰ Sobrino 1991, 246. “If God is silent in the face of suffering, it is because he himself is suffering and making his own the cause of the martyrs and those who suffer. Suffering is not foreign to him; but if he accepted it it was not to make it eternal and leave us without hope, but because he wants to put an end to all the crosses of history” Boff, Leonardo (1987). *Jesucristo y la liberación del hombre*, 419.

köyhyyden ja yhteiskunnallisen sorron alle joutuneiden ihmisten todellisuus on jo edellisessä pääluvussa esitelty *analogatum princeps* ristin todellisuudelle ja Jeesuksen kärsimykselle. Sobrino toteaa, että Latinalaisen Amerikan kristologisen ajattelun mukainen käsitys ilmaisusta ristiinnaulitut ihmiset on kehittynyt tämän ilmaisun ja käsitteen Kärsivä Herran palvelija välisestä yhteydestä. Herran palvelija -käsite nähdään määrittyvän vapautuksen teologialle merkittävistä kristologisista painotuksista käsin. Palvelija nähdään tällöin historiallisena uhrina ja pelastavana mysteerinä. Kärsivän Herran palvelijan ja ristiinnaulittujen ihmisten välistä käsitteellistä yhteyttä Sobrino perustelee molempien käsitteiden yhdenmukaisena perustana; todellisuuden ymmärtämisenä uhrina ja pelastusta ilmentävänä mysteerinä. Vapautuksen teologiaa ja Sobrinon kristologista ajattelua leimaavana merkittävänä Herran palvelija -käsitteeseen yhdistyvänä teologisena innovaationa voidaan nähdä ristiinnaulittujen ihmisten ja heidän todellisuutensa ymmärtäminen historiallisen soteriologian kantajina ja ilmentymänä.¹³¹

5.1.2. Orthopraxis – opetuslapseus

Jeesuksen seuraaminen (*following*) teologisena määreenä voidaan nähdä vapautuksen teologialle ominaisena korostuksena. Modernin teologian suuntauksena vapautuksen teologia on teologiaa, jossa kontekstuaalisuus viitoittaa ja orientoi uskon sisältöä ja uskoa, joka uskotaan (*fides quae*). Jeesuksen seuraaminen voidaan tällöin ajatella teologisena prosessina, jossa kristologinen dogma, raamatullinen ja eksegeettinen perusta ja siten uusitamentillinen keerygma sekä vapautuksen teologialle perustavaa laatua oleva spiritualiteetti realisoituvat. Vapautuksen teologialle keskeisestä Jeesuksen seuraamisen määreestä ja sen teologisesta reflektoinnista nousee myös Sobrinon kristologiselle ajattelulle ominaisia painotuksia ja edelleen Jumalaa koskevia episteemisiä käsityksiä.¹³²

Jeesuksen seuraaminen kiinnittyy käsitteeseen *orthopraxis*, oikea käytäntö – praxis, ja siten myös osaltaan itse uskon aktiin (*fides qua*). Tähän uskon aktiin, jolla uskon kohteet uskotaan, sisältyy myös uskon praktinen ulottuvuus. Vapaudenteologisessa ajattelussa uskon ilmaisuna *orthopraxis* on luovuttamaton uskon aktia konstituiva määre. Tällöin käsitykseen praksiksen ensisijaisuudesta linkittyy myös vapauden teologialle perustavaa laatua oleva käsite historiallinen Jeesus.¹³³

¹³¹ Sobrino 1991, 255-256, 261. Artikkelissaan the Crucified People Ellacuría lausuu historiallisen soteriologian olevan pelastusopillista teologista ajattelua, jonka lähtökohtana on Jeesuksen pelastustyö ja jossa tämä pelastustyö kussakin historiallisessa tilanteessa saatetaan eläväksi ja ajankohtaiseksi Jeesuksen esimerkkiä seuraamalla. Ellacuría 1996, 257.

¹³² Sobrino 1991, 233-234.

¹³³ Sobrino 1991, 52.

Vapauden teologiasta kasvavassa Sobrinon teologisessa ajattelussa historiallinen Jeesus nähdään kristologian lähtökohtana. Sobrino väittääkin Jeesuksen toiminnan ja praksiksen olevan autenttisin näkökulma ja kristologisen reflektation alkupiste tarkasteltaessa historiallista Jeesusta. Kristologisena lähtökohtana historiallinen Jeesus yhdistyy Sobrinolla myös trinitaariseen kristologiaan. Sobrino painottaa Jeesuksen toiminnan olevan Hengen täyttämää. Keskeinen trinitaarisen kristologian ja praksiksen välistä relaatiota koskeva väite onkin, että Hengen olemus määrittyy ja tulee todelliseksi praksiksen kautta. Perusteluna väitteelleen Sobrino toteaa Hengen muovaavan ja suuntaavan Jeesuksen toimintaa tehden siitä historiallisesti vaikuttavaa. Hengen olemus on ymmärrettävissä Jeesuksen praksiksessa.¹³⁴

Jeesuksen toimintaa koskevassa argumentoinnissaan Sobrino viittaa merkittävään vapauden teologiaa edustavaan teologiaan Leonardo Boffiin, joka on lausunut Latinalaisen Amerikan yhteiskunnallisen todellisuuden vertautuvan Jeesuksen aikaisiin yhteiskunnallisiin, sortaviin rakenteisiin.¹³⁵ Praksiksen, Jeesuksen toiminnan ja historiallisen Jeesuksen yhteydestä Boff on todennut seuraavasti:

Historiallinen Jeesus valaisee kristologisen uskon pääelementtejä koskevaa ymmärrystä, joka voidaan edelleen hahmottaa Jeesuksen elämän ja mission seuraamisena kristityn omassa elämässä. Tässä seuraamisessa (*following*) on löydettävissä tarttumapinta totuuteen Jeesusta koskien. Se on totuus sikäli, kuin se aktivoi ihmisten toimintaa ja tekee heidät kykeneviksi muuttamaan tätä synnillistä maailmaa Jumalan valtakunnan kaltaiseksi.¹³⁶

Kuten aiemmissa luvuissa on jo todettu vapauden teologian spirituaalinen eetos ja praksiksen painotus kasvaa Vatikaanin II kirkolliskokouksen uudistusmielisistä teologisista linjauksista. Pastoraalikonstituutiossa *Gaudium et spes* kutsumusta luonnehditaan ilmaisulla ”*integra hominis vocatione*”. Gutierrez toteaa termin yhtenäisen, olennainen kutsumus (*integra vocatione, integral vocation*) olevankin konstituution *Gaudium et spes* avainkäsitteistöä. Käsitteellä *integra* kuvaillaan siten koko ihmiskuntaa ja yksittäistä kristittyä koskevaa kutsumusta, joka sisältää kutsumuksen sekä Jumalan luomassa maailmassa että kirkon jäsenenä. Konstituution teologisten linjausten pohjalta Gutierrez painottaa ihmiskunnan ja luodun maailman ja pelastusta koskevan kutsun yhtenäisyyttä.¹³⁷ Myös Garcia korostaa konstituutiossa esiintyvän praksiksen ja kutsumuksen yhteyttä. Kutsumuksen vastaamisen

¹³⁴ Sobrino 1991, 52-53.

¹³⁵ Sobrino 1991, 52.

¹³⁶ Sobrino 1991, 52. ”The historical Jesus sheds clear light on the chief elements of christological faith, i.e., following his life and his cause in one’s own life. It is in this following that the truth of Jesus surfaces; and it is truth insofar as it enables people to transform this sinful world into the Kingdom of God”. Boff 1984, 279.

¹³⁷ Gutierrez 1988, 196. ”Kristityt ovat pyhiinvaellusmatkalla kohti taivaallista kaupunkia; sen vuoksi heidän täytyy etsiä sitä, mikä on ylhäällä, ja kääntää mielensä siihen. Tämä seikka ei kuitenkaan yhtään pienennä, vaan pikemminkin suurentaa sen tehtävän merkitystä, jonka mukaan heidän on työskenneltävä yhdessä kaikkien ihmisten kanssa entistä inhimillisemmän maailman rakentamiseksi. Kristinuskon salaisuus tarjoaa heille todellakin erinomaisia herätteitä ja apuneuvoja tämän tehtävän innokasta täyttämistä varten. Se auttaa myös

täyteyteen sisältyvät pyrkimykset inhimillisemmän maailman luomiseen.¹³⁸ Keskeisenä ajatuksena tällöin piirtyy esiin pelastukseen sisältyvien päämäärien yhteenliittyminen; ”Kristillinen elämä on elämäntapa, jossa hengelliset päämäärät ovat yhdistyneet maallisiin päämääriin ja maalliset päämäärät hengellisiin päämääriin”¹³⁹.

Jeesuksen seuraaminen ja kristityn kutsumus määritellään myös termillä opetuslapseus (*discipleship*). Latinalaisen Amerikan kontekstissa korostuu kärsimyksen yhteisöllinen jakaminen. Elämän merkityksellisyyden kokemus yksilönä suhteutuu yhteiskunnalliseen epäoikeudenmukaisuuteen ja yhteisölliseen kärsimykseen. Sobrinon mukaan tällöin tärkein kristologinen vaade on Jeesuksen depasifikaatio (*depacification*). Kristologiset painotukset ja kuva Kristuksesta (*image of Christ*) eivät saa johtaa valheelliseen rauhaan yhteisön kokeman kärsimyksen edessä. Kristologisen ajattelun ei myöskään pidä luoda jo kristologisia käsitteitä koskevassa pääluvussa esiteltyjä vääristyneitä Kristus-kuvia, joiden avulla valtaapitävät voivat mahdollistaa ja oikeuttaa alistamisen ja sorron. Kristologinen depasifikaatio on Latinalaisessa Amerikassa syntyneen kristologisen ajattelun ominaispiirre, joka erottaa sen eurooppalaisessa kontekstissa syntyneen kristologian painotuksista. Depasifikaatio on nähtävissä erottavana käsitteenä myös kristologisen ajattelun suhteutumisessa historiallisen Jeesuksen käsitteeseen.¹⁴⁰ Perusteluna väitteelleen Sobrino viittaa Gonzales Fausin formulaan: ”eurooppalaisessa kristologisessa ajattelussa historiallinen Jeesus on tutkimuskohde, Latinalaisessa Amerikassa hän on kriteeri opetuslapseudelle”¹⁴¹.

Käsitteenä opetuslapseus yhdistyy näin teologisen ajattelun vapauttavaan ulottuvuuteen sekä vapautuksen teologian nimensä mukaisesti tärkeimpään premissiin; vapautukseen alistavista ideologioista. Tämän vapauttavan toiminnan perusta on historiallisen Jeesuksen seuraamisessa. Uusitamentillinen keerygma on julistusta Jumalan valtakunnasta, joka on alistavan ja epäinhimillisen yhteiskunnallisen todellisuuden konkreettinen muutos. Muutoksen periaatteena nähdään tällöin uuden muodon ja toivon antaminen todellisuudessa vallitsevalle kärsimykselle. Näin perusteltuna teologiseen ajatteluun sisältyy olennaisesti myös praktinen ja eettinen ulottuvuus. Sobrinon kristologiassa ja opetuslapseus-käsitteen painotuksessa on nähtävissä myös yhteys *Gaudium et spes* -asiakirjan mukaiseen kutsumusajatteluun. Kristologisena ilmaisuna historiallisen Jeesuksen seuraaminen omaa sisäistyneenä

ennen kaikkea paljastamaan tämän työn koko merkityksen, jotta inhimillinen sivistys saisi oman korkean paikkansa ihmisen kokonaiskutsumuksessa.” *Gaudium et spes* 1965, 57.

¹³⁸ Garcia 1987, 14-15.

¹³⁹ Garcia 1987, 15.

¹⁴⁰ Sobrino 1991, 50.

¹⁴¹ Sobrino 1991, 50. Faus, Gonzales (1983). *Hacer teología y hacerse teología. Vida y reflexión. Aportes de la teología de la reflexión al pensamiento teológico actual*. Lima, 79.

käsityksenä oikean käytännön ja oikeanlaisen praksiksen periaatteen (*orthopraxis*). Pastoraalikonstituutiossa käytetty kutsumuksen luonnehdinta *integra hominis vocatione* voidaan nähdä myös Sobrinon pelastuskäsitykseen, *integral salvation*, osaltaan kytkeytyvänä ilmaisuna.¹⁴²

Sobrinon kristologista ajattelua ja ihmisen kutsumusta määrittelevillä termeillä Jeesuksen seuraaminen, opetuslapseus ja oikea käytäntö voidaan todeta olevan ristinteologinen lähtökohta. Jeesuksen kuolema ja risti välittävät tietoa myös ihmisen kutsumukseen ja opetuslapseuteen liittyen. Merkittävänä edellä mainittujen käsitteiden tarkastelun kriteerinä Sobrino pitää Jeesuksen uskollisuutta omalle kutsumukselleen. Jeesus kärsi vainoa, ja oli tietoinen vainoajiensa pyrkimyksistä. Jeesus oli myös tietoinen oman kuolemansa todennäköisyydestä vainoajien käsissä. Tarkastellessaan kysymystä Jeesuksen kuoleman merkityksestä Sobrino asettaa kysymyksen, mikä merkitys Jeesuksen kuolemalla on hänen missiolleen ja julistukselleen Jumalan valtakunnasta ja miten nämä realiteetit suhteutuvat uskollisuuteen omalle kutsumukselle ja kuuliaisuudelle Jumalaa kohtaan (*integral vocation*).¹⁴³

Sobrinon tärkein väite Jeesuksen kuolemaa ja sen soteriologista tulkintaa koskien on, että historiallinen Jeesus ei tulkinnut omaa kuolemaansa myöhemmin kehittyneiden uusitamentillisten traditioiden soteriologisten termien mukaisesti. Evankeliumien kärsimystä koskevat ennustukset (Luuk. 12:50, Luuk. 13:32-33, Mark. 10:38-39, Mark. 8:31, Mark. 9:30-32, Mark. 10:32-34) eivät vahvista käsitystä, että Jeesus olisi ymmärtänyt oman kuolemansa pelastukseksi tai lepytykseksi. Sobrinon mukaan Jeesus viittaa omaan elämäänsä uhrautuvana palveluna, joka annetaan muiden puolesta. Opetuslapseutta määrittää Jeesuksen radikaalin uskollisuuden esimerkki. Jeesuksen seuraaminen ja opetuslapseus on ymmärrettävä Jeesuksen esimerkin mukaisena palveluna. (Joh. 13:15).¹⁴⁴

Sobrino esittääkin väitteen, että tärkein historiallinen näkökohta historiallista Jeesusta koskien on Jeesuksen todellistama kutsumus, joka tulee ilmi hänen praksiksessaan.¹⁴⁵ Clodovis Boff sanoittaa tämän vapautuksen teologian teesin seuraavasti: "Vapautuksen teologian metodinen perusta on yhteys konkreettiseen praksikseen"¹⁴⁶. Boffin mukaan vapautuksen teologia on dialektiikkaa uskoa koskevien teologisten teorioiden ja rakkauden

¹⁴² Garcia 1987, 156-157.

¹⁴³ Sobrino 1991, 201.

¹⁴⁴ Sobrino 1991, 201-203.

¹⁴⁵ Sobrino 1991, 51.

¹⁴⁶ Boff 1996, 10. "At the root of the method of the theology of liberation is the nexus with concrete praxis."

määrittelemän praksiksen välillä.¹⁴⁷ Vapautuksenteologisiin kristologisiin episteemisiin väittämiin liittyen Sobrino toteaa, että praksis on määräävä elementti tarkasteltaessa Jeesuksen persoonaa. Jeesuksen todellistama praksis sisältää olemuksellisesti teologisen määreen *norma normans, non normata*, normin, joka määrittää sille alisteisia normeja ja jota ei voi johtaa muista määreistä käsin. Tämän praksiksen essentiaalinen olemus on osallisuus sorrettujen todellisuuteen ja heidän vapauttamisensa sekä heitä tuhoavan synnin todellinen ja todenmukainen kohtaaminen. Jeesuksen praksiksen päämääränä on Jumalan valtakunta. Keskeisin Sobrinson epistemologian ja praksiksen välistä yhteyttä koskeva väite onkin, että oikean käytännön tarkasteleminen on merkittävää juuri siksi, että Jeesuksen praksis on olemuksellisesti itse Jeesus.¹⁴⁸

Sobrino esittää, että kristologisessa ajattelussa, jossa termi Jumalan valtakunta on perustava kristologinen käsite, painottuu Jeesuksen toiminnan trinitaarinen suhteutuminen ja Jeesuksen persoonan perimmäinen suhteutuminen Kolminaisuuden ensimmäiseen persoonaan, Isään.¹⁴⁹ Tässä trinitaarista kristologiaa koskevassa Sobrinson väittämässä on havaittavissa myös ristinteologisesti suuntautunut episteeminen perusta. Isän rakkaus luomaansa maailmaa kohtaan tulee perustavalla ja paradoksaalisella tavalla ilmi jo taustaluvussa 2.1. esitellyssä luterilaisessa formulassa *nemo contra Deum nisi Deus ipse*, ei kukaan vastaan Jumalaa kuin Jumala itse. Sobrinson ristinteologinen ajattelu perustuu myös osaltaan käsitykseen historiallisesta Jeesuksesta. Garcia toteaaakin Sobrinson trinitaarisen teologian olevan konkreettista ja ilmaisevan oikean käytännön mukaista opetuslapseutta ja ristin valossa ymmärrettyä Jeesuksen seuraamista. Risti ei täten ole vain soterologiaa rakentava lunastusopillinen käsite. Risti historiallisen Jeesuksen toiminnan ja kutsumuksen äärimmäisenä toteutumana tuo ilmi sekä ihmiskunnan kutsumuksen inhimillisen sorron ja kärsimyksen keskellä että vastauksen perimmäiseen kysymykseen Jumalan olemuksesta ja hänen tuntemisestaan. Episteeminen murros ihmisen luonnollisen ymmärryksen mukaiseen jumalakuvaan syntyy ristin todellisuuden kautta.¹⁵⁰

Vapautuksen teologian ja Sobrinson teologisen ajattelun mukaisesti kristilliselle teologiselle tiedolle on olennaista teorian ja praksiksen yhteys. Oikea käytäntö, praksis, voidaan tällöin kuvailla myös teologista tiedon tuottamista sekä tiedon käsitteellistä käsittelyä koskevana prosessina. Praksis ymmärretään silloin sekä teologisen tiedon tuottamisen

¹⁴⁷ Boff 1996, 10.

¹⁴⁸ Sobrino 1991, 53.

¹⁴⁹ Sobrino 1991, 54-55.

¹⁵⁰ Garcia 1987, 215.

metodina että teologian sisältönä, jolloin Jeesuksen seuraaminen toimii kristologisen tiedon prosessoinnin metodina.¹⁵¹

5.1.3. Tosi-ihmisyyys

Sobrinon theosis-käsitystä voidaan sanoa määrittävän käsitys tosi-ihmisyydestä, joka todellistuu historiallisen Jeesuksen olemuksessa ja hänen toiminnassaan. Tosi-ihmisenä historiallisella Jeesuksella oli myös todellinen historiallinen kohtalo. Sobrino tuo esiin moniulotteisen ja ihmisen langenneisuudelle alttiin, vääristyneen kuvan ihmisen kutsumuksesta, Kristuksen kuvan kaltaisuuteen kasvamisesta ja ihmisyydestä. Sobrinon historialliseen Jeesukseen liittämän määreen tosi-ihmisyyys tähtäyspiste ei ole ihmisyyden esikuvallinen konstruointi. Historiallisen Jeesuksen olemuksena tosi-ihmisyydellä on Sobrinon theosis-käsitykselle päinvastainen merkitys. Historiallinen Jeesus tuo ymmärrettäväksi myös Jumalan salattuun olemukseen sisältyvän eskatologisen ulottuvuuden. Tällä tavoin ymmärrettynä historiallinen Jeesus on ihmisyyden tärkein kriteeri. Historiallinen Jeesus ja hänen praksiksensa ei ole ihmiseen liitettävien omaehtoisten määritelmien vahvistus. Sobrino itse lausuukin, että ”Jeesuksen opetus ei ole universaalisti ymmärretyn ihmisyyden uskonnollisen substanssin eikä ihmiseen liitettävien idealisoitujen käsitysten vahvistus”. Historiallinen Jeesus on ilmoitus autenttisesta ihmisyydestä. Tähän totuudellisuuteen sisältyy merkittävällä tavalla suhteutuminen ihmiskunnan kantamaan kärsimykseen.¹⁵²

Kärsimyksen teema liittyy Sobrinolla läheisesti myös tosi-ihmisyyden kristologiseen tarkastelemiseen. Garcia toteaaakin ihmisyyden olevan Sobrinon teologisessa ajattelussa merkittävä aihepiiri. Kärsimyksen teemaan ja teodikean ongelmaan yhdistyen Sobrino esittelee näkemyksensä, jota kutsuu käsitteellä antropodikea. Antropodikea ja teodikea teologisina käsitteinä voidaan hahmottaa osittain itsenäisiksi ja erillisiksi käsitteiksi, osittain nämä käsitteet ovat synkronistisia ja Sobrinon ajattelussa oikeuttavat toistensa käsitesisällöt.¹⁵³ Antropodikean ja teodikean käsitteiden voidaan edelleen havaita pohjaavan vapautuksen teologian keskeiseen, kokoavaan käsitteeseen historiallinen Jeesus ja tästä käsitteestä heijastuviin kristologisen ajattelun ulottuvuuksiin. Vapautuksen teologinen painotus köyhistä ja sorretuista Jumalan läsnäolon ja hänen ihmiselle osoittaman kutsumuksen todellisuuden merkinä tuo ilmi teodikean käsitteen ja ihmiskunnan historiallisen kärsimyksen välisen yhteyden. Teologisena paradigmana teodikealla on ihmiskunnan

¹⁵¹ Stålsett 1997, 39-40. ”Following Jesus is the method to gaining christological knowledge. But true knowledge of Jesus implies the following of him”.

¹⁵² Sobrino 1991, 44 ”Jesus’ teachings are not the confirmation of the religious substance of the universal human being, let alone the confirmation of the bourgeois ideal of the human being”.

historiassa todellistuva historiallinen perusta. Sobrinon mukaan teodikean kysymyksenasettelun mukaisesti käsitys Jumalan oikeudenmukaisuudesta tulee oikeutetuksi vain ymmärrettäessä hänen osallisuutensa historiallisen kärsimyksen ja pahuuden muuttamiseen.¹⁵⁴

Teodikean ja antropodikean käsitteet läpileikkaavatkin toisensa käsityksessä Jumalan olemuksen ja ihmiskunnan historian yhteydestä. Garcia havainnoi Sobrinon käyttämää käsitettä antropodikea lausumalla ”Jumalan oikeuttavan itsensä vain silloin, kun hän voi oikeuttaa ihmisyyden”. Tähän Jumalan uutta luovaan toimintaan liittyen Garcia painottaa sekä Jumalan transkendenssisuuden että osallisuuden luomaansa historiaan olevan raamatullisesti kuvattu todellisena aktiona. Ristinteologisesti ymmärrettynä Jumala muuttaa inhimillistä todellisuutta suostumalla kärsimykseen.¹⁵⁵ Sobrino itse toteaa kärsimyksen sisältävän salatun Jumalan olemuksen, jolloin kysymys Jumalan tuntemisesta kiinnittyy teodikeaan ja kärsimykseen liittyviin kysymyksiin.¹⁵⁶

Teodikea ja antropodikea eivät ole käsitteellisesti kokonaan erotettavissa toisistaan. Tämä näkökulma avaa myös käsityksen oikean praksiksen, *orthopraxis*, ja antropodikea-käsitteen yhteydestä. Teodikean määritelmää soveltaen praksis voidaan ymmärtää ihmisyyden oikeuttamiseksi. Sobrino toteaa ihmisyyden oikeuttamisen, antropodikean, ja teodikean, Jumalan oikeuttamisen, tulevan ilmi luodussa historiassa Jumalan luodessa ihmisyyttä uudeksi luomukseksi. Antropodikean käsitteen avulla Sobrino myös ilmentää tosi-ihmisyyden ja praksiksen käsitteiden sekä Jumalan tuntemisen välistä yhteyttä. Merkittävä Garcian esittämä väite Sobrinon kristologisia käsityksiä historiallista Jeesusta, Jeesuksen toimintaa ja tosi-ihmisyyteen ja Kristuksen kaltaisuuteen kasvamista koskien on, että Jumalan todellisuuden ja olemuksen ymmärtäminen sekä tunnustaminen toteutuu antropodikean mukaisessa toiminnassa.¹⁵⁷ Sobrinon kristologisen ajattelun ristinteologinen episteeminen ulottuvuus voidaankin nähdä hänen kriittisessä suhtautumisessaan Jumalan luonnollista tuntemista kohtaan. Sobrinon mukaan Jumalaa koskeva tieto ei ole luonnollista, ihmisen langenneisuuden värittämän ymmärryksen kautta välittyvää tietoa. Jumalaa koskevan tiedon voidaan ennemminkin ymmärtää syntyvän yhteydessä kärsivään lähimmäiseen jaettaessa hänen kärsimyksensä.¹⁵⁸

¹⁵³ Garcia 1987, 216.

¹⁵⁴ Garcia 1987, 196-197.

¹⁵⁵ Garcia 1987, 216. ”God justifies himself only when he is able to justify humanity”.

¹⁵⁶ Sobrino 1978, 221.

¹⁵⁷ Garcia 1987, 196-197.

¹⁵⁸ Sobrino 1978, 223-224.

Kärsimyksen teemaan sekä antropodikean ja teodikean käsitteisiin linkittyy myös Sobrinon theosis-käsitykseen liittyvä määritelmä Jeesuksen ilmentämästä tosi-ihmisyydestä. Keskeisenä Kristuksen kuvan kaltaisuuteen kasvamista koskevana väitteenä Sobrino esittää, että Jeesuksessa on ilmoitettu todellinen ihmisyyys, joka itsessään on myös ilmoitus pelastuksesta. Vapautuksen teologialle ominainen historiallisen Jeesuksen korostus ilmenee Jeesuksen elämän ymmärtämisenä esimerkkinä. Sobrino määrittelee Jeesuksen koko historiallisen elämän olevan esimerkki autenttisesta ihmisyydestä, Jumalan luomisteon mukaisesta alkuperäisestä ihmisyydestä. Raamatullisena perusteluna Sobrino viittaa Miikan kirjaan kuudenteen lukuun ”Mitä Herra vaatii ihmisiltä” (Miik. 6:8). Erityinen ilmoitus on myös tietoa ihmisyydestä, tietoa siitä, mitä Jumala haluaa ihmisen olevan. Inkarnaatio ymmärretäänkin ihmisyyden vapauttajana. Jeesuksen ilmoittamassa tosi-ihmisyydessä ilmoitetaan se, mitä ihminen on. Totuus ihmisyydestä ymmärretään vapauttavana totuutena; ihminen vapautuu olemaan se, mikä hän on. Erityinen ilmoitus sisältää ilmoituksen, jota Sobrino kuvaa käsitteellä *homo verus*, todellinen ja totuudellinen ihminen. Todellista ihmisyyttä kuvaavalla käsitteellä Sobrino painottaa käsitteellistä erillisyyttä Kristuksen luontojen yhtymistä kuvaavaan ilmaisuun *vere homo*, jolla luonnehditaan inhimillisen luonnon osallisuutta Kristuksen persoonaan. Sobrino toteaaakin ”Jeesuksen olevan historiallinen sakramentti, jonka läsnäolossa Jumala ilmoittaa pelastavan muutoksensa ihmisille”. Tämä Sobrinon merkittävin kristologinen väite ja edelleen Kristuksen kuvan kaltaisuuteen kasvamiseen liittyvä pääväite Jeesuksen sakramentaalista ihmisyyttä koskien kokoaa Sobrinon kristologisten näkemysten epistemologiset ulottuvuudet; Kristus ilmoittaa, millainen Jumalan olemus on ja mitä on olla ihminen.¹⁵⁹

5.2. Unio: Kristus ja ihminen – Mannermaa

5.2.1. Partisipaatio Kristukseen

Vanhakirkollisen jumalallistamisopin ytimessä on ajatus ihmisen osallisuudesta jumalalliseen luontoon (2. Piet. 1:4). Lutherin teologista ajattelua koskevalla perustavalla laatu-olevalla tutkimuslöydöksellä Mannermaa kartoittaaakin Lutherin kristologisten painotusten kiinnittymistä vanhakirkolliseen ja patristiseen ajatteluun sisältyvään theosis-käsitykseen. Jumalallistamiskäsityksen vanhakirkollista traditiota tarkasteltaessa tuodaan esiin tämän käsityksen liittyminen ortodoksiseen teologiaan ja ortodoksisen kirkon sakramentaalisesti

¹⁵⁹ Sobrino 1991, 229-230. ”Sinulle, ihminen, on ilmoitettu, mikä on hyvää. Vain tätä Herra sinulta odottaa: tee sitä, mikä on oikein, osoita rakkautta ja hyvyttä ja vaella valvoen, Jumalaasi kuunnellen.” Raamattu 2009, *Miik.* 6:8. ”Jesus is the historical sacrament in which God expresses his irrevocable saving change toward us.” Sobrino 1991, 230.

painottuneeseen ekklesiologiaan. Ortodoksisen kirkon jumalallistumisopin perustan muodostaa osallisuus Kristuksen ruumiiseen, kirkkoon. Ihminen tulee osalliseksi jumalallisesta elämästä Kristuksessa kirkon yhteydessä. Tämä osallisuus jumalalliseen elämään yhdistyy restituu-tio -ajatukseen, ihmisen kasvamiseen jumalallisen elämän yhteydessä ja palautumiseen luotuisuutensa pohjalta autenttiseen ihmisyyteen. Mannermaa kuitenkin korostaa Lutherin jumalallistamiskäsityksen eroavuutta ortodoksisesta theosis-opista ja siihen sisältyvästä ihmiskäsityksestä.¹⁶⁰

Partisipaatiota, osallisuutta Kristukseen, Kristuksen ruumiiseen, ja jumalalliseen elämään voidaan siis luonnehtia vanhakirkollisen ja patristisen jumalallistumisopin ytimeksi. Partisipaation käsitettä määriteltäessä korostuu myös patristisen ajattelun kokonaisvaltaisuus. Reaalisella partisipaatiolla jumalalliseen elämään painotetaan olemisen yhteyttä. Mannermaan esittelemät tutkimuslöydökset Lutherin theosis-käsitystä koskien kiinnittyvätkin Jumalan ja kristityn suhteen reaalis-onttiseen hahmottamiseen.¹⁶¹ Tätä olemisen yhteyttä ja Lutherin jumalallistamiskäsitystä kuvaavana käsitteenä Mannermaa nostaa esiin ilmaisun *inhabitatio Dei*, ”Jumalan olemuksellinen asuminen uskovassa”. *Inhabitatio Dei* käsite on merkittävä Lutherin vanhurskauttamiskäsitykselle ja edelleen partisipaatio-käsitykselle. Uskonvanhurskauden määritellään olevan sekä Kristuksen persoona että työ. Mannermaan keskeisessä, kyseistä käsitettä valaisevassa väitteessä korostuukin Lutherin partisipaatio-käsityksen kristologinen perusta. Jo luvussa 3.2.3. Kristus donum on esitelty Lutherin kristologinen käsitys Kristuksesta sekä suosiona että lahjana. Uskossa läsnä oleva Kristus ja uskovan osallisuus jumalalliseen elämään Kristuksessa sisältää ajatuksen suosion ja lahjan samanaikaisuudesta.¹⁶²

Kartoitettaessa Kristuksen ja uskovan yhdistymisen luonnetta tarkastellaan myös Lutherin rakkaudenteologista käsitystä rakkaudesta liikkeenä ja tämän yhdistävän voiman (*vis unitiva*) suhteutumista kahdenlaiseen rakkauden muotoon; ihmisen ja Jumalan rakkauteen. Lutherin käsitys ihmisen rakkaudesta ja Jumalan rakkaudesta on esitelty luvussa 4.2.2. Lutherin rakkaudenteologisille näkemyksille olennainen ulottuvuus on rakkauden ymmärtäminen yhtymiseen (*unio*) tähtäävänä liikkeenä ja näiden rakkauden muotojen olemuksen vaikutus yhtymiseen johtavaan liikkeeseen ja yhteyden sisältöön. Mannermaa

¹⁶⁰ Mannermaa 1979, 10.

¹⁶¹ Mannermaa 1979, 10-11. Jumalallistamisoppiin liittyen Mannermaa viittaa Athanasioksen teologiaan ja hänen tunnettuun soteriologiseen maksiimiinsa ”Jumala tuli ihmiseksi, jotta ihmiset voisivat tulla Jumalaksi”. Athanasioksen inkarnatiivisen teologian mukaan Logos omaksui yleisen ihmisluonnon. Ihmiskunta voi siten olla osallinen inkarnaation aktista seuraavasta jumalallistamisesta. Theosis nähdään näin soteriologisena määreenä, partisipoimisena Kristuksen persoonaan. McGrath 1999, 479.

¹⁶² Mannermaa 1979, 12-13, 24.

lausuu Lutherin kritikoivan itseään toteuttavan tomistisen rakkauskäsityksen, jonka mukaan rakkaus on pyrkimystä kunkin olion olemuksen mukaiseen ja sille ominaiseen hyvään, ymmärtämisen Jumalan rakkauden perustaksi. Rakkaus näyttäytyy tällöin pyrkimyksenä päämäärään, kohti realisoitunutta olevaa ja olion olemusmuodon autenttista toteutumista. Lutherin kritiikki kohdistuuakin Jumalan rakkauden ymmärtämiseen ihmisen itseään toteuttavan rakkauskäsityksen mukaisesti. Lutherin kritiikin kärki suuntautuu edelleen aristoteelisen filosofian vaikutteiden pohjalta argumentoivaan tomistiseen käsitykseen, jonka avulla ymmärrettynä liike, jolla päämäärään pyritään on teko. Mannermaa toteaaakin Lutherin unio-käsityksen perustuvan Jumalan rakkauden olemukselle, joka on luonteeltaan uutta luovaa ja olemassaolon ja muodon lahjoittavaa rakkautta.¹⁶³

Jumalan rakkauden yhdistävän olemuksen ja käsityksen Kristuksen reaalisuudesta voidaan nähdä Lutherin ajattelussa yhdistyvän orgaanisesti toisiinsa. Juntunen korostaa Lutherin teologisen ajattelun perustuvan konkreettisen ja reaalisen Kristus-henkilön tarkastelemiseen. Kristuksen historiallisuus on Lutherille merkityksellistä. Luther myös painottaa Kristuksen ihmisyyttä. Kristuksen ihmisyyttä tarkasteltaessa viitataan Lutherin sanoittamaan ”alhaalta aloittamisen” periaatteeseen (*von unten anfangen*). Tällä periaatteella Luther painottaa Jumalan kohtaamista Kristuksen ihmisluontoon kuuluvien ominaisuuksien kautta. Lutherin kristologisille näkemyksille on ominaista Kristuksen jakamattomuuden korostus. Luther korostaa Kristusta koskevien inhimillisten attribuuttien osaltaan muodostavan hänen persoonaansa. Kristuksen persoonan kokonaisuuden ja luontojen ykseyden voidaan havaita olevan Lutherin kristologisessa ajattelussa perustavaa laatua oleva kristologinen premissi. Tästä kristologisesta lähtökohdasta johdettuna tärkeänä voidaan nähdä myös Kristuksen ihmisyyden ja rakkauden lain välinen suhteutuminen.¹⁶⁴ Juntunen toteaaakin ”ihmiskunnan syntiä kantavan Kristuksen olevan syyllinen, tuomittu ja loppuun asti ahdistunut ihminen”¹⁶⁵.

Kristuksen persoonan jakamattomuus Lutherin teologisessa ajattelussa on nähtävissä samoin inhimillisen luonnon ja sovituksen välisessä suhteutumisessa. Juntunen mukaan ”Kristuksen persoonan inhimilliset ominaisuudet, kuten kuuliaisuus Jumalalle, viattomuus sekä Jumalan rakkauden lain noudattaminen, osallistuvat synnin voittamiseen”¹⁶⁶. Kristuksen persoonan jakamattomuus ja Kristuksen ihmisuus on merkittävä lähtökohta myös Lutherin ristinteologiselle ajattelulle. Karimies painottaa Jumalan näkymättömän olemuksen

¹⁶³ Mannermaa 1995, 17-18, 21-22.

¹⁶⁴ Juntunen 2001 a, 128-130, 137.

¹⁶⁵ Juntunen 2001 a, 130.

tuntemisen olevan mahdollista vain Kristuksen ihmisyyden välityksellä. Partisipaatio jumalalliseen luontoon tapahtuu ristin kautta.¹⁶⁷ Kristuksen ihmisyyden korostus kiinnittyy myöskin Lutherin sakramentaaliseen sanakäsitykseen. Perusteluna väitteelleen Mannermaa viittaa Lutherin vuoden 1519 joulusaarnaan, jossa Luther toteaa evankeliumin historioiden olevan sakramenteja. Tällöin sekä Kristuksesta lausutut sanat että Kristuksen lausumat sanat ovat sakramentaalisia merkkejä, Jumalan läsnäolon todellisuutta.¹⁶⁸ Lutherin sakramentaalisen sanakäsityksen ydin voidaan luonnehtia käsityksenä, jossa ”usko yhdistää ihmisen sakramentaalisen sanan välityksellä Jumalaan, joka on olemukseltaan rakkaus”¹⁶⁹.

Tähän sakramentaaliseen sanakäsitykseen yhdistyy myös Lutherin teologisen ontologian epistemologinen ulottuvuus. Uskossa ihminen partisipoi reaalisesti Kristukseen, Jumalan sanaan. Tiedon objekti ja tiedon subjekti ovat tällöin yhtä. Jumalan tunteminen on tällöin mahdollista sakramentaalisen sanan välityksellä.¹⁷⁰ Uskossa läsnä olevassa Kristuksessa on Jumalan uutta luova rakkaus. Ghiselli toteaaakin, että Lutherin teologisessa ajattelussa rakkaus voidaan ymmärtää olevan myös tietoa Jumalasta.¹⁷¹

5.2.2. Kristitty jumalallistuneena ihmisenä

Edellä esitetyn mukaisesti Lutherin käsitys kristitystä jumalallistuneena ihmisenä sisältää ihmisen rakkauden, Jumalan rakkauden ja rakkauden järjestystä koskevan *ordo caritatis* -mallin uudelleen tulkinnan. Lutherin rakkauden teologiaa kartoittavassa artikkelissaan Raunio havainnoi Jumalan lahjoittavan ja uutta luovan rakkauden olemuksen määrittelyä luomakunnan kautta tapahtuvana hyvän lahjoittamisena. Luomakunnan välityksellä todellistuva hyvän lahjoittaminen ymmärretään Jumalan omaksi toiminnaksi. Lutherin keskeinen rakkaudenteologinen painotus onkin Jumalan pitäminen kaiken hyvän lähteenä. Vääristynyt ja itsekäs ihmisen rakkaus etsii hyvää itsestään tavoitellen omaansa samalla kieltäen Jumalan kaiken hyvän lähteenä. Luodusta tulee tällöin ihmisen pyrkimysten kohde eikä sitä nähdä välineenä, jonka kautta Jumala lahjoittaa hyvää ja jakaa lahjojaan. Tärkeä rakkaudenteologinen kysymys jumalallistamista koskien liittyykin kristityn uskon ja tekojen

¹⁶⁶ Juntunen 2001 a, 134.

¹⁶⁷ Karimies 2005, 113.

¹⁶⁸ Mannermaa 1992 b, 30, 33.

¹⁶⁹ Mannermaa 1992 b, 33.

¹⁷⁰ Mannermaa 1992 a, 24. Vainio toteaa, että kristityn ja Kristuksen välisessä uniossa Kristus luo uudeksi inhimillisen tahdon. Kristus on siten sekä uskon objekti että uskon subjekti. Usko uutena, reaalisenä ja jumalallisena todellisuutena vaikuttaa myös ihmisen sielunkykyihin. Kristus uskon muotona vallitsee tällöin myös intellektiä. Vainio 2010, 142-143.

¹⁷¹ Ghiselli 1987, 36, 38.

väliseen suhteeseen toisin sanoen ihmisen ja Jumalan lahjoittavan toiminnan väliseen suhteutumiseen.¹⁷²

Tätä Jumalan lahjoittavaan rakkauteen osallistamista ja ihmisen jumalallistamista voidaan luonnehtia myös ilmaisulla kristitystä Kristuksen tekona. Uskossa reaalisesti läsnä olevassa Kristuksessa kristitty omistaa sekä Kristuksen suosion (*favor*) että Kristuksen lahjana (*donum*). Tällä Lutherin reaalis-onttisella vanhurskauttamiskäsityksellä Kopperi perustelee väitettään Kristuksesta lain käskyjen täyttäjänä. Kopperin mukaan Lutherin voidaan nähdä ymmärtävän uskossa läsnä olevan ”Kristuksen tekojen tulevan kristityn omiksi teoiksi”. Argumentaatioissaan Kopperi nostaakin esiin Lutherin Heidelbergin disputaatioissa esittelemän kristityn ja Kristuksen union vaikutuksen teon käsitteeseen. Kristus lahjana synnyttää hyviä tekoja ja vaikuttaa kristityssä aktiivisesti. Disputaatioissa Kristuksen vaikutusta kristityssä kuvataan termillä tekevän teko (*opus operans*). Luther painottaa ihmisen kykenevän hyvään ja hyviin tekoihin vain Jumalan vaikutuksen alaisena. Tehtynä tekona (*opus operatum*) kristityn hyvä teko on tällöin Kristuksen vaikuttama ja tekemä teko.¹⁷³

Hyvän tekeminen ja hyvät teot liittyvät myös ajatukseen Kristuksen jäljittelystä (*imitatio*) sekä traditioon, joka koskee Kristuksen seuraamista (*imitatio Christi*). Kristus on kristitylle jumalallisen rakkauden todentava esimerkki. Tehdessään Kristuksen aikaansaamia hyviä tekoja kristitty toimii tietynlaisessa yhteistyössä (*co-operatio*) Kristuksen kanssa.¹⁷⁴ Lutherin käsitys kooperatiosta selittyykin hänen vanhurskauttamiskäsityksellään. Kristuksen lahjoittama ensimmäinen, vieras vanhurskaus (*iustitia prima et aliena*) mahdollistaa kristityssä muutoksen, jonka myötä toisen vanhurskauden (*iustitia secunda*) sisältämä ihmisen toiminta hyvissä teoissa on mahdollinen. Ensimmäinen ja toinen vanhurskaus muodostavat yhteyden, jonka perustana Lutherin vanhurskautuskäsityksessä on uskossa läsnä oleva Kristus.¹⁷⁵

¹⁷² Raunio 2001, 159, 162-164.

¹⁷³ Kopperi 1997, 154-157.

¹⁷⁴ Kopperi 1997, 158.

¹⁷⁵ Peura 1987, 16-20. Kristityn hyviä tekoja koskien Ruotsin ja Suomen luterilais-katolisen dialogiryhmän raportissa *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* todetaan seuraavasti: ”Samalla kun julistus korostaa ansioiden puuttumista, vallitsee yksimielisyys siitä, että armosta annettu vanhurskaus otetaan vastaan uskossa Pyhän Hengen avulla – uskossa joka merkitsee elämän uudistusta Pyhän Hengen kautta rakkaudessa Jumalaa ja lähimmäisiä kohtaan (YJV 15, 16, 21, 23, 24, 37). Usko Jumalan vanhurskauttavaan armoon ”on rakkaudessa toimivaa; siksi kristitty ei voi eikä saa jäädä ilman tekoja” (YJV 25). Näihin tekoihin sisältyvät myös omat pyrkimyksemme, kun sallimme itsemme tulla Jumalan pyhittämiksi. Uskonpuhdistus ei vastustanut ”hyviä tekoja” – ainoastaan sitä, että ne ymmärrettiin ansioksi pelastukseen. Myös julistuksen luterilaiset kirjoittajat voivat puhua hyvistä teoista vanhurskauttamisen ”merkkeinä” ja kutsua iankaikkista elämää jopa ”palkaksi”, tosin ”ansaitsemattomaksi” (YJV 39). Pyhitys, kasvu lähimmäisyydessä Pyhän Hengen työn kautta on aina ollut osa luterilaista uskoa. Armo tuo mukanaan vastuun. Mutta kummatkaan eivät pidä tätä elämän uudistusta vanhurskauttamisen edellytyksenä, eivät luterilaiset eivätkä katolilaiset (YJV 23, 24). *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä*, 23.

Lutherin jumalallistamiskäsityksessä on havaittavissa myös palvelun teologian painotus ja piirteitä Kärsivä Herran palvelija -käsitteestä. Peura toteaaakin Lutherin rakkauden teologisen ajattelun ja theosis-käsityksen kasvavan Kristuksen reaalisen läsnäolon perustalta ja olevan perustavalla tavalla yhdistettynä toisiinsa. Kristuksen esimerkin mukainen toiminta todellistuu kristityn tullessa lähimmäisensä palvelijaksi. Kristityn rakkauden kohteena on lähimmäinen, jolloin Jumalan rakastaminen toteutuu lähimmäisen rakastamisena. Lutherin unio-käsitys realisoituu käsityksessä autuaasta vaihtokaupasta (*commercium admirabile*), jossa Jumalan muotoon sisältyvät ominaisuudet, kuten viisaus (*sapientia*), voima (*virtus*), jumalallisuus (*divinitas*), vanhurskaus (*iustitia*) ja hyvyys (*bonitas*) tulevat todellisesti kristityn omiksi ominaisuuksiksi Kristuksen reaalisen läsnäolon kautta. Palvelun teologian ja rakkauden teologian yhteys Lutherin ajattelussa on nähtävissä niiden suhteutumisessa lähimmäisen rakastamiseen autuaan vaihtokaupan periaatteen mukaisesti. Lutherin teologisen ajattelun ristinteologisen perustan voidaan ymmärtää leimaavan hänen käsitystään kristitystä jumalallistuneena ihmisenä. Lutherin mukaan kristityn jumalallisuus on Kristuksen esimerkin todeksi elämistä ja osallisuutta lähimmäisen syntiin.¹⁷⁶

Ristinteologinen ajattelu on osaltaan nähtävissä myös Lutherin skolastiseen teon teoriaan kohdistamassa kritiikissä. Työrinoja korostaa Lutherin torjuvan käsityksen inhimillisen luonnon kyvystä tahtoa universaalisesti ja yleisesti ymmärrettyä hyvää. Lutherin mukaan järki (*ratio*) tuntee vain yksittäisen hyvän, jolloin ihmisen tahto kohdistuu oman hyvän etsimiseen. Rakkauden järjestykseen liittyen Luther katsookin toimintaan yhdistyvän ihmisen käytännöllisen järkevyyden (*prudentia*) edustavan ”vääriä nauttimisen järjestystä” (*obiecta inordinate fruitionis*). Ihmisen oman hyvän ollessa tahdon kohteena ihminen asettaa itsensä perimmäiseksi kohteeksi ja siten epäjumalaksi.¹⁷⁷ Silloin ”ihminen nauttii siitä, mitä hänen pitäisi käyttää, ja päinvastoin, mistä hänen pitäisi nauttia, sitä hän käyttää”¹⁷⁸. Ristinteologisesti ajateltuna vastakohtiinsa kätketyn hyvän tahtominen näyttäytyy ihmiselle mahdottomana tekona. Inhimillisen luonnon intentiona lähimmäisen ”kätketyn hyvän”, mutta ihmiselle itselleen vahingollisen tahtominen asettaisi tahdon luonnollisen suuntautuneisuuden ihmisen omalle luonnolle vastakkaiseksi; ”tahtomiseen vastoin omaa tahtomista”. Inhimillinen tahto ei oman luontonsa mukaisesti voi suuntautua ei-olevaan. Keskeinen teon teoriaa koskeva Työrinojan väite onkin, että tahto, joka suuntautuu tahtonsa vastaisesti

¹⁷⁶ Peura 1987, 18-20.

¹⁷⁷ Työrinoja 2001, 48-49.

¹⁷⁸ Työrinoja 2001, 49.

tahtoen kärsimystä ja kuolemaa, on Jumalan oma tahto. Kristus uskon muotona vaikuttaa sen, että tahto voi suuntautua ”kätkeytyyn hyvään” ja siten lähimmäisen hyvään.¹⁷⁹

Mannermaa toteaaakin Kristuksen kuvan kaltaisuuteen muuttumisen tapahtuvan uskossa ja rakkaudessa. Kristitty partisipoidessaan rakkauteen ja Jumalan olemukseen saa Kristuksen muodon. Uskon välityksellä kristitty yhdistyy Kristuksen jumalalliseen luontoon. Jumalan ominaisuutena kristitty saa lahjana ymmärryksen valon (*lumen intellectus*) ja uuden tahdon. Kristuksen ja ihmisen unio merkitsee samoin osallisuutta Kristuksen inhimilliseen luontoon. Kristuksen kaltaisuus todellistuu kristityn muuttuessa samanmuotoiseksi myös Kristuksen esimerkin kanssa.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Työrinoja 2001, 51, 53.

¹⁸⁰ Mannermaa 2001, 326-328.

6. Päätäntö

Tutkielmassa tarkastellaan lähdeostien kirjoittajien kristologisten käsitteiden ja rakkauden teologian välistä yhteyttä. Sekä Sobrinon että Mannermaan ajattelussa rakkauden teologialla, rakkaudenteologisten näkemysten dimensioilla ja kristologisten käsitteiden muodostamisella voidaan todeta olevan orgaaninen yhteys. Rakkaus kristillisenä käsitteenä voidaan nähdä olevan jumalallistamiskäsityksen ja edelleen soteriologisten käsitysten ytimessä. Johdannossa esitetty väite rakkaudesta ekumeenisen teologisen ajattelun ja vuorovaikutuksen sekä kristologian ja soteriologisten näkemysten keskiössä on näin perusteltavissa. Ekumeenisesta viitekehystä tarkasteltuna rakkaus kristillisenä käsitteenä ja kristologisena ulottuvuutena on kristillisten kirkkokuntien teologista ajattelua sekä yhdistävä että erottava tekijä.

Rakkauden teologian keskeisyys on nähtävissä Sobrinon teologista ajattelua suuntaavissa teologisissa painotuksissa. Rakkaudenteologisiin lähtökohtiin perustuen Sobrino korostaa teologisen itseymmärryksen käsitteellistä uudelleenmäärittelyä. Näiden teologisten lähtökohtien mukaisesti Sobrino esittää keskeisenä väitteenään, että perinteistä määrittelyä *intellectus fidei* muuntaen teologia tulisi ymmärtää määreenä *teologia intellectus amoris*. Teologinen argumentointi kristillisen uskon perusteista ja sisällöstä tulisi pohjautua ymmärrykseen rakkauden olemuksesta. Myös toinen Sobrinon teologista ajattelua kokoava käsite *teologia misericordiae* liittyy rakkaudenteologisiin premisseihin. Tätä teologista ilmaisua määrittää myös vapautuksen teologialle ominainen periaatteellinen käsite *el principio misericordia*. Sobrinon rakkaudenteologisen ajattelun voidaan havaita kasvavan vapautuksen teologialle ominaisesta teologisesta suuntautuneisuudesta ja eetoksesta. Sobrinon rakkaudenteologiset käsitykset kiinnittyvät myös Vatikaani II kirkolliskokouksen jälkeiseen, uudistuneeseen ja kontekstuaalilähtöiseen teologiaan, joka on saanut ilmaisunsa muun muassa pastoraalikonstituutiossa *Gaudium et spes*. Sobrinon rakkauden teologiaa voidaan nähdä määrittävän mainitussa asiakirjassa tarkasteltu käsite ajan merkit ja tämän käsitteen vapautuksen teologian mukaiset teologiset painotukset.

Myös Mannermaan Luther -tutkimuksessa korostuu rakkaudenteologinen ulottuvuus. Mannermaan tutkimuksessa rakkaus yhdistyy kokonaisvaltaisesti Lutherin teologiseen ajatteluun ja rakkauden käsitettä voidaan luonnehtia Lutherin teologisen ajattelun ydinkäsitteeksi. Mannermaa tarkasteleekin Lutherin ajattelua vuorovaikutteisena uskon teologiana sekä rakkauden teologiana. Rakkaudenteologinen perusta on nähtävissä Mannermaan esiin nostamissa Lutherin määrittelyissä rakkaudesta muotona sekä rakkaudesta substanssina. Rakkaudenteologinen ulottuvuus linkittyy myös Mannermaan keskeisimpään

tutkimustulokseen Lutherin teologista ontologiaa koskien. Lutherin rakkauden teologian pohjalta rakkaus voidaan ymmärtää reaalisenä osallisuutena Jumalaan. Mannermaan merkittävin tutkimustulos valottaakin Lutherin reaalis-onttista todellisuuskäsitystä ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta.

Tutkielman tutkimusongelmana on Sobrinon rakkauden teologian kristologiset käsitykset sekä Mannermaan Lutherin jumalallistamiskäsitystä koskevat näkemykset kirjoittajien Jumalaa koskevien episteemisten käsitysten avaajina. Tutkimusongelmaan liittyen merkittävimpana yhteisenä tekijänä Sobrinon ja Mannermaan teologisessa ajattelussa on löydettävissä rakkauden teologian ja kristologisten näkemysten ristinteologinen perusta. Sobrinolla ristinteologia linkittyy vapautuksen teologialle olennaiseen ekklesiaaliseen ajatteluun. Ristinteologisen ja ekklesiologisen episteemisen ajattelun voidaankin nähdä läpileikkaavan Sobrinon rakkauden teologiaa sekä rakkauden teologiasta nousevia kristologisia käsityksiä. Kristologian ekklesiaalista orientaatiota määrittää näin vapautuksen teologialle ominainen käsite *locus*, joka Sobrinolla kiinnittyy yhteisöllisesti suuntautuneeseen kristologiaan. Ekklesiaalinen tapahtumapaikka ja ekklesiaalinen substanssi, yhteisön uskon akti, ovat osa laajempaa sosiaalista kontekstia, joka osaltaan muokkaa kristologista ajattelua ja kristologiaa koskevia episteemisiä näkemyksiä. Sobrinon kristologiaa voidaankin määrittää termillä ekklesiologinen kristologia. Pastoraalikonstituution käsite ajan merkit, sosiaalinen ja ekklesiaalinen tapahtumapaikka *locus* sekä yhteisön uskon akti, *fides qua*, muodostavat Sobrinolla ekklesiaalisen, ristin teologian mukaisesti painottuneen episteemisen kokonaiskäsityksen.

Ristinteologiseen perustaan liittyen yhdistävänä tekijänä Sobrinon ja Mannermaan ajattelussa voidaan nähdä jatkuvan luomisen periaate sekä inkarnaatio ja risti Jumalan lahjoittavan rakkauden ja siten jatkuvan luomisen käsitteinä. Sobrinon luonnehtii ristin olevan Jumalan rakkauden täydellistymä luodussa historiassa. Sobrinon kristologisen ajattelun mukaisesti Jumala inkarnoitu jatkuvasti olevaan historiaan tullen myös yhä uudelleen ristinalaisuuteen, kohtaamaan ihmiskunnan kärsimyksen. Sobrinon trinitaarisen ristin teologian voidaan nähdä perustuvan Jumalan olemuksen ymmärtämiseen Isän ja Pojan välisenä kommunikaationa, joka on Luojan ja luodun välisen yhteyden perusta. Mannermaa korostaa Lutherin teologisen ontologian olevan määritettävissä jatkuvana, todellistuvana olemisena. Lutherin ontologisessa ajattelussa olemisen on näin ymmärrettävissä jatkuvana Sanan lähtemisenä ja tuottamisena. Sobrinon ja Mannermaan yhteys teologista ontologiaa koskien onkin löydettävissä näkemyksissä trinitaarisesta ontologiasta.

Lähdeteosten kirjoittajien teksteistä on luettavissa myös kriittinen suhtautuminen luonnollista teologiaa kohtaan. Ristinteologisen perustan puuttuessa kristologia Sobrinon mukaan vääristyy ihmisen oman jumalakuvaisuuden ja langenneen luonnon intentioiden mukaiseksi vääristyneeksi kuvaksi Kristuksesta. Kriittisiä Kristus-kuvia tarkastellessa voidaan havaita Sobrinon käyttävän perinteisiä teologisia ilmauksia paradoksaalisesti. Käsitteellisellä vastakkainasettelulla ja traditionaalisten kristologisten käsitteiden kriittisellä tarkastelulla Sobrino alleviivaavaa ristinteologisesta ajattelusta nousevia, vapautuksen teologiaan kiinnittyviä kristologisia painotuksia. Luonnollista teologiaa kohtaan kohdistuvaan kritiikkiin liittyy Sobrinolla myös käsite tiedon katkonaisuus (*discontinuity of knowledge*), jolla viitataan ristinteologisen episteemisen ajattelun premissinä ristin vastakohtaisuuteen kätkeytyyn tietoon Jumalasta ja siten luonnollisen teologian kautta saadun tiedon riittämättömyyteen. Mannermaan tutkimustuloksista on nähtävissä Sobrinon ristinteologiseen episteemiseen ajatteluun yhdentyvä käsitys vastakohtaansa kätkeytystä Jumalasta. Mannermaan lähdeteoksissa havaittava luonnollisen teologian kritiikki kulminoituukin ristin käsitteen sekä rakkauden teologiaa, uskon teologiaa että kristologiaa koskeviin epistemologisiin ulottuvuuksiin.

Risti episteemisenä käsitteenä voidaankin nähdä keskeisenä Sobrinon ja Mannermaan kristologiaa yhdistävänä tekijänä. Sobrino painottaa ristin skandaalinomaisuutta ja Jumalan hylkäämäksi tulemisen kokemusta ristin kautta avautuvalle tiedolliselle ymmärrykselle Jumalasta. Vapautuksen teologiassa risti itsessään voidaan nähdä olevan episteeminen käsite, jonka kautta avautuvat Sobrinon teologialle ominaiset kristologiset painotukset, kuten Herran Kärsivä Palvelija (*The Suffering Servant of Yahweh*) ja autenttinen käytäntö ja toiminta (*orthopraxis*). Myös Mannermaan teksteissä risti nousee Jumalaa koskevan tiedon perimmäiseksi lähtökohdaksi. Ristinteologiseen episteemiseen ajatteluun liittyen Mannermaa toteaa Jumalan uutta luovan rakkauden ja olemisen lahjoittavan toiminnan ilmentyvän vastakkaisena tiedolliselle käsitykselle. Risti on siten Jumalan ilmoitus itsestään vastakohtaansa kätkeytynä.

Risti episteemisenä käsitteenä liittyy sekä Sobrinolla että Mannermaalla myös ristinteologiseen kärsimyksen teemaan, jolloin kärsimys itsessään ymmärretään episteemisenä entiteettinä. Kärsimyksen teemaa koskevana keskeisenä väitteinä Sobrino toteaa kärsimyksen olevan Jumalan olemassaolon muoto. Kärsimys voidaan tällöin ymmärtää Jumalan olemusta ja toimintaa maailmassa ilmentävänä analogisena lähtökohtana. Myös Mannermaalla on löydettävissä ristinteologinen painotus kärsimyksen ja Jumalan ilmoituksen identifikaatiosta. Sekä Sobrinon että Mannermaan kristologisessa ja trinitaarisessa ristinteologisessa ajattelussa

Jumalan rakkauden voidaankin havaita ilmenevän perustavimmalla tavalla kärsimykseen identifioitumalla.

Rakkaudenteologiset näkemykset versoavat sekä katolisessa että luterilaisessa teologisessa traditiossa Augustinuksen teologisen ajattelun perustalta. Katolisen ja luterilaisen kirkon piirissä vaikuttaneet ja rakkauden teologiaa koskevia käsityksiä muokanneet aatehistorialliset traditiot ovatkin merkittävimällä tavalla lähdeostien kirjoittajien kristologian episteemisiä ulottuvuuksia erottava tekijä. Sobrinon rakkauden teologian keskeisissä painotuksissa on havaittavissa augustinolainen rakkaudenteologinen käsitys rakkaudesta kohottavana voimana. Sobrinon rakkaudenteologisten määreiden *intellectus amoris* sekä *intellectus misericordiae* voidaan nähdä kiinnittyvän katolisen kirkon armokäsitykseen sekä katolisen kirkon katekismuksen mukaiseen määrittelyyn rakkauden olemuksesta. Tällöin rakkaus ymmärretään alaluvussa 4.1.1. esiteltynä jumalallisena hyveenä, joka ”puhdistaa inhimillisen rakkauden kykymme nostaen sen ylliluonnolliseen täydellisyyteen, Jumalan rakkauteen”¹⁸¹. Rakkaus voidaan silloin ymmärtää myös pyrkimyksenä päämäärään, ihmisyyden potentiaalisuuden realisoitumiseen ja näin autenttisen ihmisyyden toteutumiseen.

Mannermaan näkemyksessä Lutherin teologisesta ajattelusta aatehistoriallisen taustan läpileikkaavuus rakkauden teologiaan ja kristologiaan tulee ilmi luonnehdintana teologisen opin luonteesta. Teologinen oppi ilmentää tällöin uskon ja tiedon olemuksellista yhdenvertaisuutta. Mannermaa esittelee Lutherin keskeisenä kritiikin kohteena olevan skolastisen teologian mukaisesti ymmärretyn käsityksen ihmisen rakkaudesta Jumalan rakkauden olemuksena. Kritiikki kohdistuu aristoteelisen filosofian mukaiseen rakkauskäsitykseen perustuvaan vuodatetun armon käsitteeseen. Mannermaan mukaan Luther näkee Jumalan uutta luovan rakkauden lahjoittavan olemassaolon ja antavan muodon rakkautensa kohteelle. Tällöin näkemys rakkaudesta liikkeenä suhteutuu käsitykseen kahdenlaisesta rakkauden muodosta. Lutherin rakkauden teologia ilmentääkin uudenlaisen tulkinnan rakkauden järjestystä koskevasta *ordo caritatis* -mallista.

Sekä Sobrinon että Mannermaan rakkauden teologiaa ja kristologisia käsityksiä voidaan nähdä leimaavan augustinolainen illuminaatiotraditio ja Logos-teologinen episteeminen ulottuvuus. Mannermaan esittelemä käsitys Lutherin trinitaarista ontologiasta ilmentää illuminaatio-opillista käsitystä uskosta valona. Uskosta kohteensa tavoittavana intellektinä onkin Mannermaan jälkeisessä tutkimuksessa käytetty käsitettä teologinen intellekti.

¹⁸¹ Katolisen kirkon katekismus 2011, Kolmas osa II Jumalalliset hyveet, 1827, 460.

Näkemyks rakkaudesta jumalallisena valona yhdistyy uskon kautta välittyvään tietoon Jumalasta, jolloin augustinolaisen tiedonontologian perustalta illuminaatio voidaan käsittää Logoksen välittämänä sekä Jumalaa että ihmisyyttä koskevana tietona. Sekä Sobrinolle että Mannermaalle yhteisenä kristologisena epistemologisena orientaationa voidaankin nimetä augustinolainen Logos-teologian mukainen painotus Logoksesta Jumalaa koskevan tiedon välittäjänä (*Mediator*). Se, miten Logoksen välittämä, uudenlaista ihmisyyttä rakentava tieto ja illuminaatio soteriologisessa mielessä nähdään, erottaa kirjoittajien rakkaudenteologisia ja kristologisia näkemyksiä. Katolinen ja luterilainen rakkaudenteologinen traditio ja erilainen käsitys rakkauden järjestyksestä on kirjoittajien teologista ajattelua syvimmiltään erottava tekijä. Mannermaan esittelemä luterilainen uskon teologian ja rakkauden teologian yhdistävä näkemys perustuu käsitykseen Kristuksesta uskon muotona (*fides Christo formata*). Keskeisenä kristologisena episteemisenä premissinä on tällöin uskon omaksuma uskon reaalinen kohde; Kristus Jumalasta ilmoittavana tietona ja usko uutena intellektinä. Sobrinon rakkauden teologiassa ja kristologiassa episteemisenä lähtökohtana on nähtävissä käsitys vuodatetusta armosta ja rakkauden informoimasta uskosta (*fides caritate formata*).

Lähdeteosten kirjoittajien theosis-käsitykseen liittyykin olennaisella tavalla Logoksen illuminatiivinen tehtävä. Sobrinon näkemyksessä Kristuksen kuvan kaltaisuuteen kasvamisesta Logoksen illuminatiivisena tehtävänä on valaista sekä trinitaarisen rakkauden olemusta että välittää tietoa todellisesta ihmisyydestä. Oleellinen kristologinen käsite Sobrinon ajattelussa onkin Historiallinen Logos, joka kiinnittyy vapautuksen teologian perustavaan käsitteeseen Historiallinen Jeesus. Käsitteen Historiallinen Logos voidaan nähdä Sobrinon kristologiassa avaavan Jeesuksen historiallisuuden yhdistymistä tietoon todellisesta ihmisyydestä. Myös Mannermaan jumalallistamiskäsityksessä Logos keskeisenä teologisen ontologian käsitteenä määrittää ihmisen ja Jumalan uniossa syntyvää todellista ihmisyyttä. Uniossa todellistuva Kristuksen kaltaisuus tarkoittaa myös osallisuutta Kristuksen inhimilliseen luontoon.

Sobrinon ja Mannermaan pyhitysteologian kristologisen leikkauspisteen voidaankin todeta löytyvän ristinteologisesti painottuneesta sakramentaalisesta sanakäsityksestä. Mielenkiintoisimpana tutkimuslöydöksenä Sobrinon ja Mannermaan theosis-käsitystä koskien nousee esiin kirjoittajien sakramentaalista sanakäsitystä luonnehtivat kristologiset määreet sakramentaali ihmisyyden ja Kristuksen reaalisuus. Vapautuksen teologialle ominaisen kristologisen painotuksen mukaan Sobrino korostaa Jeesuksen historiallisen elämän ja toiminnan sakramentaalista luonnetta. Merkittävä Jeesuksen toimintaa ja oikeaa käytäntöä, praksista, koskeva väite on, että Jeesuksen praksis vertautuu olemuksellisesti Jeesukseen.

Praksis ymmärretään tällöin myös kristologisen tiedon tuottamisen prosessina. Kristologisena käsitteenä sakramentaali ihmisyyys liittyy Sobrinolla myös Kristuksen kuvan kaltaisuuteen kasvamiseen sisältyvään määreeseen tosi-ihmisyyys, jolla kuvataan Jeesuksen ilmoittamaa autenttista ihmisyyttä. Erityinen ilmoitus on tietoa sekä Jumalan olemuksesta että todellisesta ihmisyydestä. Myös Mannermaan theosis-käsitykselle Kristuksen ihmisyyys on olennainen kristologinen peruste. Sekä Mannermaan että suomalaisen Luther-koulukunnan mukaan Lutherin theosis-käsitykselle merkityksellistä on opillinen näkemys Kristuksen reaalisuudesta. Ihmisen ja Jumalan unio syntyy reaalisen partisipaationa Kristukseen, jolloin myös Kristuksen historiallisuus ja ihmisyyys ovat oleellinen jumalallistamiskäsityksen kristologinen premissi. Jatkotutkimuskysymyksenä ristinteologisesta perustasta kasvavan käsitteen Kristuksen sakramentaali ihmisyyys ja sen luterilaisen ja vapautuksen teologian mukaisen tulkinnan tarkastelu on mielenkiintoinen. Myös käsitteen merkityksen avaaminen katolisen ja luterilaisen kirkon theosis-käsityksen mukaiselle näkemykselle autenttista ihmisyydestä on tutkimuskysymyksenä hyödyllinen.

Sekä Sobrinon että Mannermaan theosis-käsityksen ja edelleen ristinteologisen episteemisen ajattelun keskeisiksi lähtökohdiksi voidaan osaltaan ymmärtää kristologiset määreet sakramentaali ihmisyyys ja Kristuksen reaalisuus. Kirjoittajien jumalallistamiskäsityksen mukainen näkemys kristologisista käsitteistä ja tiedollinen orientaatio sekä Jumalan olemukseen että autenttiseen ihmisyyteen voidaan vastaavasti havaita rakentuvan ristinteologiselle perustalle. Kristillisen uskon sisällön perusteita koskeva argumentointi pohjaa ymmärrykseen rakkauden olemuksesta. Vaikka uskon teologian ja rakkauden teologian leikkauspisteestä katsoen kirjoittajien rakkaudenteologinen episteeminen orientaatio eriytyy, voidaan sekä Sobrinon että Mannermaan rakkaudenteologista suuntautumista avarasti ymmärrettynä kuvailla ymmärrystä etsiväksi rakkaudeksi – amor quaerens intellectum.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet

Ensisijaiset lähteet

Sobrin, Jon (1991). *Jesus the Liberator: a historical-theological reading of Jesus of Nazareth*. Englanninkielinen käännös Orbis Books. New York: Orbis Books.

Mannermaa, Tuomo (1979). *In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskokäsityksen leikkauspiste*. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

Mannermaa, Tuomo (1992 a). Onko Lutherilla teologista ontologiaa. Antti Raunio (toim.), *Paralleeleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 11-24.

Mannermaa, Tuomo (1992 b). Luterilainen teologia rakkauden teologiana. Antti Raunio (toim.), *Paralleeleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 25-33.

Mannermaa, Tuomo (1995). Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. 2. täydennetty painos. Helsinki: Suomalainen teologinen Kirjallisuusseura.

Toissijaiset lähteet

Sobrin, Jon (1978). *Christology at the Crossroads*. New York: Orbis Books.

Sobrin, Jon (1996). Spirituality and the Following of Jesus. Jon Sobrin & Ignacio Ellacuria (toim.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM Press Ltd, 233-256.

Sobrin, Jon (1996). Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator of the Reign of God. Jon Sobrin & Ignacio Ellacuria (toim.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM Press Ltd, 124-145.

Mannermaa, Tuomo (1992 c). Rakkaus Jumalaan Lutherin teologiassa. Antti Raunio (toim.), *Paralleeleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 42-51.

Mannermaa, Tuomo (1992 d). Luther ja jumalallistamisoppi. Antti Raunio (toim.), *Paralleeleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 52-69.

Mannermaa, Tuomo (1992 e). Evankelis-katolinen dialogi umpikujassa. Antti Raunio (toim.), *Paralleeleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 149-160.

Mannermaa, Tuomo (1992 f). Kirkon uudistus, rakkaus ja luterilainen perintö. Antti Raunio (toim.), *Paralleleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen*. Helsinki: Suomalainen Teologinen, 278-282.

Mannermaa, Tuomo (1998). Why is Luther so Fascinating? Modern Finnish Luther Research. Carl E. Braaten & Robert W. Jenson (toim.), *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1-20.

Mannermaa, Tuomo (2001). Kristuksen kuvan kaltaisuuteen muuttuminen. Pekka Kärkkäinen (toim.), *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja, 320-332.

Kirjallisuus

Albekoglu, Tarja (1996). *Jeesus Kristus, vapauttaja täyteen elämään: EATWOTin Latinalaisen Amerikan edustajiston kristologiset korostukset*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Annala, Pauli (2001). *Antiikin teologinen perintö. Kristillisen platonismin viisi vuosisataa. 2.* korjattu painos. Helsinki: Yliopistopaino.

Bravo, Carlos (1996). Jesus of Nazareth, Christ the Liberator. Jon Sobrino & Ignacio Ellacuría (toim.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. Englanninkielinen käännös Orbis Books. London: SCM Press Ltd, 106-123.

Boff, Leonardo (1984). *Jesus Christ Liberator: a critical Christology for our time*. Englanninkielinen käännös Patrick Hughes. London: SPCK.

Boff, Clodovis (1996). Methodology of the Theology of Liberation. Jon Sobrino & Ignacio Ellacuría (toim.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. Englanninkielinen käännös Orbis Books. London: SCM Press Ltd, 1-21.

Codina, Victor (1996). Sacraments. Jon Sobrino & Ignacio Ellacuría (toim.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. Englanninkielinen käännös Orbis Books. London: SCM Press Ltd, 216-232.

Dogmaattinen konstituutio Lumen gentium Kirkosta (1964/2006). *Katolinen kirkko Suomessa*. <https://katolinen.fi/lumen-gentium/>

Ellacuría, Ignacio (1996). The Crucified People. Jon Sobrino & Ignacio Ellacuría (toim.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. Englanninkielinen käännös Orbis Books. London: SCM Press Ltd, 257-278.

Fides et ratio Paavi Johannes Paavali II:n kiertokirje (1998). *Katolinen kirkko Suomessa*. <https://katolinen.fi/fides-et-ratio/>

García, Alberto Lázaro (1987). *Theology of the cross: A critical study of Leonardo Boff's and Jon Sobrino's theology of the cross in light of Martin Luther's theology of the cross as interpreted by contemporary Luther scholars*. Väitöskirja. Chicago: Lutheran School of Theology.

- Ghiselli, Anja (1987). Jumalallinen rakkaus Lutherin Magnificat-selityksessä. Anja Ghiselli & Simo Peura (toim.), *Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodoista*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 25-43.
- Gilson, Etienne (1961). *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Greene, Colin J.D. (2004). *Christology in Cultural Perspective. Marking out the Horizons*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Gutierrez, Gustavo (1983). *The Power of the Poor in History*. Englanninkielinen käännös Robert R. Barr. New York: Orbis Books
- Gutierrez, Gustavo (1988). *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Englanninkielinen käännös Caridad Inda & John Eagleson. London: SCM Press.
- Gutiérrez, Gustavo (1989). *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*. Englanninkielinen käännös Matthew O'connell. New York: Orbis Books.
- Horrell, John Scott (1988). *Analysis of the deity of Christ in Boff and Segundo*. Väitöskirja. Dallas: Theological Seminary.
- Juntunen, Sammeli (2001 a). Kristologia. Pekka Kärkkäinen (toim.), *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja, 127-142.
- Juntunen, Sammeli (2001 b). Ristin teologia ja annihilaatio. Pekka Kärkkäinen (toim.), *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: kirjapaja, 181-195.
- Katolisen kirkon katekismus. Kolmas osa Elämä Kristuksessa. Ensimmäinen jakso Ihmisen kutsumus: Elämä Hengessä 1. luku 7. artikkeli, 1827 (2011). *Katolinen kirkko Suomessa*. <https://cdn.katolinen.fi/uploads/2014/01/KKK-3.OSA-1.JAKSO-1691-2051.pdf>
- Karimies, Ilmari (2005). *Deum sub carne crucifixa intelligere: Martti Lutherin ristinteologinen uskokäsitys: uskon kognitiivinen asema suhteessa teologiseen ontologiaan ja antropologiaan teoksessa Operationes in Psalmos (1519-1521)*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Karimies, Ilmari (2017). *In your Light we see the Light: Martin Luther's Understanding of Faith and Reality between 1513 and 1521*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-2880-5>
- Kelly, Thomas M. (2008). A Church Rooted in Mercy. Ecclesial Signposts in Sobrino's Theology. Stephen J. Pope (toim.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. New York: Orbis Books, 155-170.
- Klinger, Elmar (2009). Fathers of the Universal Church in Latin America. Silvia Scatena, Jon Sobrino & Luiz Carlos Susin (toim.), *Fathers of the Church in Latin America*. London: SCM Press, 101-110.

- Kopperi, Kari (1997). *Paradoksien teologia: Lutherin disputaatio Heidelbergissä 1518*. Väitöskirja. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2003). *Christology a Global Introduction. An Ecumenical, International and Contextual Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2014). Trinitaarinen teologia. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen (toim.), *Modernin teologian suuntauksia*. Helsinki: Kirjapaja, 84-108.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2016). *Spirit and Salvation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World, vol. 4*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Loewenich, Walther von (1976). *Luther's theology of the cross*. Englanninkielinen käännös Herbert J. A. Bouman. Belfast: Christian Journals Limited.
- Lösßl, Josef (1997). *Intellectus Gratiae: Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*. Leiden: Koninklijke Brill.
- Martikainen, Eeva (1987). 'Doctrina' ja sen skolastinen sidonnaisuus Lutherin teologiassa. Anja Ghiselli & Simo Peura (toim.), *Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodoista*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 87-99.
- Martikainen, Eeva (1999). Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- McGrath, Alister E. (1999). *Kristillisen uskon perusteet. 2. tarkistettu painos*. Helsinki: Kirjapaja.
- Nisula, Timo (2008). *Augustinus*. Helsinki: WSOY.
- Pastoraalikongregaatiosääntö Gaudium et spes Kirkosta nykymaailmassa (1965/2006). *Katolinen kirkko Suomessa*. <https://katolinen.fi/gaudium-et-spes/>
- Peura, Simo (1987). Jumalallistamis-ajatus Lutherin teologiassa 1518-1519. Anja Ghiselli & Simo Peura (toim.), *Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodoista*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 9-24.
- Pihkala, Juha (2004). *Yksi kahdessa. Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pope, Stephen J. (2008). Preface. Stephen J. Pope (toim.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. New York: Orbis Books, xi-xiii.
- Rahner, Karl (1982). *Theological Investigations volume III*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Raunio, Antti (2001). Rakkauden teologia. Pekka Kärkkäinen (toim.), *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja, 154-180.

- Repo, Petri (2015). *Hän tekee kuolleet eläviksi ja kutsuu olemattomat olemaan. Tuomo Mannermaan käsitys uskon kautta Kristuksen ja ihmisen välille syntyvästä uniosta vanhurskauden perustana*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/155495/RepoPetriProGradu.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Saarinen, Risto (2018). Suomalaisen Luther-tutkimuksen sanoma. Meta-analyysi. Matti Kotiranta (toim.), *Luterilaisuuden ytimessä*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 15-27.
- Schumacher, William W. (2010). *Who do I say that you are? Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- Studer, Basil (1997). *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo. Christocentrism or Theocentrism*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Stålsett, Sturla J. (1997). *The crucified and the Crucified: a study in the liberation christology of Jon Sobrino*. Väitöskirja. University of Oslo.
- Työrinoja, Reijo (2001). ”Teologinen teko” – Luther ja skolastinen teonteoria. Pekka Kärkkäinen (toim.), *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja, 38-53.
- Vainio, Olli-Pekka (2010). Faith. Olli-Pekka Vainio (toim.), *Engaging Luther. A (New) Theological Assessment*. Eugene, OR: Cascade Books, 138-154.
- Vanhurskauttaminen kirkon elämässä. Ruotsin ja Suomen luterilais-katolisen dialogiryhmän raportti (2010). *Suomen ev. lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2010:3*.
<https://evl.fi/documents/1327140/40999658/Vanhurskauttaminen+kirkon+elämässä.pdf/>
- Wilfred, Felix (2005). *On the Banks of Ganges. Doing Contextual Theology*. Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge (ISPCK).